

Os Pensadores

STO. TOMÁS

—◆—  
DANTE

NOVA CULTURAL

# Os Pensadores



<http://groups.google.com/group/digitalsource>

# CONTRACAPA

## NESTE VOLUME

### SANTO TOMAS DE AQUINO

O ENTE E A ESSÊNCIA (1242/43)

QUESTÕES DISCUTIDAS SOBRE A VERDADE (1256/59)

SÚMULA CONTRA OS GENTIOS (1259/60)

COMPÊNDIO DE TEOLOGIA (cap. I a XXXVI e LXXVI a C) (1260)

SUMA TEOLÓGICA (seleção) (1265)

Os textos escolhidos mostram as teses fundamentais do tomismo: a distinção entre essência e existência, a relação entre razão e fé, a noção de verdade, natureza e existência de Deus.

### DANTE ALIGHIERI

VIDA NOVA (1293)

MONARQUIA (1313)

*Vida Nova* apresenta o drama humano da procura da verdade eterna e de um mundo platônico de puras idéias. *Monarquia*, tratado político, analisa a relação entre poder temporal e poder espiritual.

Tradução: Luiz João Baraúna, Alexandre Correia, Paulo M. Oliveira, Blasio Demétrio, Carlos do Soveral  
Consultores das Introduções: Carlos Lopes de Mattos (Santo Tomás), Ângelo Ricci (Dante)

## PRÓXIMOS VOLUMES DESTA COLEÇÃO:

### KIERKEGAARD

Diário de um Sedutor, Temor e Tremor e O Desespero Humano [(Doença até a Morte)], obras expressivas do notável pensador dinamarquês, considerado por muitos historiadores como o primeiro representante da filosofia existencialista.

### BACHELARD

*O Novo Espírito Científico* e *A Poética do Espaço*, textos do filósofo francês que exerceu grande influência no desenvolvimento do pensamento científico contemporâneo e extraiu novos significados das obras de arte, ao investigar a imaginação poética e criadora.

### HEGEL I

*Estética — a Idéia e o Ideal* e *O Belo Artístico ou o ideal*, insuperáveis textos nos quais Hegel aborda desde as relações entre o belo artístico e o belo natural até o aspecto exterior da obra de arte ideal nas suas relações com o público.

# Os Pensadores

## SANTO TOMÁS

## DANTE

"Embora a individuação da alma dependa ocasionalmente do corpo, quanto à origem, já que a alma não adquire o seu ser individualizado a não ser no corpo do qual é ato, disto não se deve concluir, todavia, que, ao perecer o corpo, pereça também a individuação da alma. Com efeito, uma vez que a alma tem um ser absoluto, desde que adquiriu o seu ser individualizado, pelo fato de ter-se tornado a forma deste determinado corpo, o seu ser permanecerá individualizado para sempre."

O Ente e a Essência, Santo Tomás, 1242/43.

"'Dentre todos os estudos aos quais se dedicam os homens, o estudo da sabedoria supera a todos em perfeição, em sublimidade, em utilidade e em alegria que proporciona." Súpula *Contra os Gentios*, Santo Tomás, 1259/60.

"Toda a humanidade se ordena a um fim único. É preciso, então, que um só coordene. Tal chefe deverá chamar-se o monarca ou imperador. Torna-se evidente que o bem-estar do mundo exige a Monarquia ou Império." *Monarquia*, Dante, 1313.

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Seleção de textos / Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri ; tradução Luiz João Baraúna... [et al.]. — São Paulo : Nova Cultural,

<sup>1988</sup>- **(os pensadores)**(Os pensadores)

Inclui vida e obra de Santo Tomás de Aquino e Dante Alighieri. Bibliografia.

1. Filosofia medieval 2. Itália - Política e governo - 476-12681. Tomás de Aquino, Santo, 12257-1274. II. Dante Alighieri, 1265-1321. III. Série.

CDD-189

88-0490 -320.94504

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia medieval ocidental 189
2. Filósofos medievais 189
3. Século 12 : Itália : Política 320.94504

**STO. TOMAS DE AQUINO**

**DANTE ALIGHIERI**

**SELEÇÃO DE TEXTOS**

Tradução: Luiz João Baraúna, Alexandre Correia, Paulo M. Oliveira, Blasio Demétrio, Carlos do  
Soveral

**NOVA CULTURAL**

1988

**Títulos originais: Textos de Sto. Tomás de Aquino, selecionados de:**

*De Ente et Essentia*

*Quaestiones Disputatae de Veritate*

*Summa de Veritate Catholicae Fidei Contra Gentiles*

*Compendium Theologiae*

*Summa Theologica*

**Textos de Dante Alighieri:**

*Vita Nuova Monarchia*

©Copyright desta edição, Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo, 1988. Av. Brig. Faria Lima, 2000 — CEP 01452 — São Paulo, SP.

Traduções publicadas sob licença do Prof. Alexandre Correia (*Summa Teológica*); D. Giosa Indústrias Gráficas S. A., São Paulo (*Vida Nova*); Guimarães & Cia. Editores, Lisboa (*Monarquia*).

Direitos exclusivos sobre as demais traduções deste volume, Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo.  
Direitos exclusivos sobre "STO. TOMÁS DE AQUINO - Vida e Obra" e "DANTE" - Vida e Obra", Editora Nova Cultural Ltda., São Paulo.



## ***STO. TOMAS***

### *VIDA E OBRA*

Consultoria: Carlos Lopes de Mattos

"O uso comum chama sábios àqueles que ordenam corretamente as coisas e as governam bem; por isso Aristóteles afirmou: ordenar é o ofício do sábio."

Esse pensamento encontra-se expresso no primeiro capítulo da *Súmula Contra os Gentios*, e seu autor parece ter seguido rigorosamente a máxima aristotélica, tanto ao construir o maior sistema teológico-filosófico da Idade Média, quanto em sua vida pessoal.

A biografia de Tomás de Aquino não apresenta momentos dramáticos, podendo ser sintetizada nas etapas principais de uma vida inteiramente dedicada à meditação e ao estudo. Nascido no castelo de Roccasecca, perto de Aquino (Reino das Duas Sicílias), em 1225, Tomás de Aquino estudou inicialmente sob orientação dos monges beneditinos da Abadia de Montecassino e, em 1244, ingressou na Ordem dos Dominicanos. Um ano depois encontra-se em Paris, onde continua a formação teológica com Alberto Magno. De 1248 a 1252, permanece em Colônia, ainda dedicado aos mesmos estudos, até que volta a Paris e prossegue as atividades



universitárias, culminando pela obtenção do título de doutor em teologia, em 1259. Nesse ano retorna à Itália e leciona em Agnani, Orvieto, Roma e Viterbo. De 1269 a 1272, exerceu em Paris as funções de professor. Retornando à Itália, veio a morrer no convento dos cistercienses de Fossanova, não muito longe da cidade natal, no dia 7 de março de 1274, com apenas 49 anos de idade.

Tomás de Aquino foi um trabalhador incansável e um espírito metódico, que se empenhou em ordenar o saber teológico e moral acumulado na Idade Média, sobretudo o que recebeu através de seu mestre Alberto Magno. Como resultado, produziu extensa obra, que apresenta mais de sessenta títulos. As mais importantes são os *Comentários Sobre as Sentenças*, provavelmente redigidos entre 1253 e 1256, em Paris; *Os Princípios* e *O Ente e a Essência*, da mesma época; a *Súmula Contra os Gentios* e as *Questões Sobre a Alma*, compostas, ao que tudo indica, entre 1259 e 1264; as *Questões Diversas*, começadas em 1263; e finalmente a *Suma Teológica*, sua obra mais célebre, apesar de não concluída.

Em todas elas está sempre presente uma vasta erudição, não haurida diretamente nas fontes, pois Tomás de Aquino não conhecia nem o hebraico, nem o grego, nem o árabe. Limitado ao latim, conheceu e utilizou, porém, inúmeros autores profanos (Eudócio, Euclides, Hipócrates, Galeno, Ptolomeu), os filósofos gregos, sobretudo Platão e Aristóteles, os árabes e judeus (Al Farabi, Avempace, Al Ghazali, Avicbrom, Avicena, Averróis, Israeli), e escolásticos, como Anselmo de Aosta, Bernardo de Clairvaux, Pedro Lombardo. Mas foi principalmente influenciado por Santo Agostinho e, mais ainda, por Alberto Magno, seu mestre em Paris.

### *Uma velha questão*

Foi sobretudo em Paris que Tomás de Aquino viveu intensamente os conflitos intelectuais, típicos de sua época, que opunha o conhecimento pela fé ao conhecimento pela razão, a teologia à filosofia, a crença na revelação bíblica às investigações dos filósofos gregos. Em Paris esses conflitos ganhavam dramaticidade mais intensa do que em qualquer outra parte da Europa, pois a cidade era a capital do mais poderoso reino da Europa e pólo de atração de estrangeiros de todas as procedências. O papado não abria mão de seus direitos de organização da universidade e procurava fazê-lo *no* sentido de combater a predominância dos dialéticos (como eram então chamados os professores de filosofia) sobre os teólogos, isto é, os expositores e comenta-dores das Sagradas Escrituras. A dialética não deveria ser mais do que instrumento auxiliar e os mestres de teologia não deveriam fazer "ostentação de filosofia", determinava uma disposição papal de 1231.

Os conflitos já vinham de algum tempo, mas acentuaram-se depois da divulgação da filosofia aristotélica, graças a traduções feitas pela escola de Toledo na segunda metade do século

XII. O efeito causado pelas obras de Aristóteles foi extremamente perturbador. O mais importante fator de conflitos entre os admiradores do estagirita e dos defensores da fé residia no fato de a doutrina aristotélica apresentar, à primeira vista, um conteúdo muito distinto da concepção cristã do mundo. Na física aristotélica o mundo é eterno e incriado. Deus é o motor imóvel do universo, o "pensamento que se pensa a si mesmo" e nada cria, movendo o mundo como causa final, sem conhecê-lo, "como o amado atrai o amante". Por sua vez, a alma não é mais do que forma do corpo organizado, devendo nascer e morrer com ele sem ter nenhuma destinação sobrenatural. Assim, a filosofia aristotélica ignorava totalmente as noções de Deus criador e providente, bem como as de alma imortal, queda e redenção do homem, todas fundamentais à doutrina cristã.

Apesar de tão distante dos dogmas cristãos, a filosofia aristotélica ganhou adeptos cada vez mais entusiasmados entre os dialéticos, que nela viam um alimento intelectual superior e se esforçavam para adaptá-la à revelação bíblica. Os esforços, contudo, não eram eficientes e os conflitos persistiam. O aristotelismo não servia, assim, à política dos papas e medidas rigorosas foram tomadas contra ele. Desde 1211, o concílio de Paris proíbe o ensino da física do filósofo grego e, em 1215, o legado papal, ao formular os estatutos da Universidade de Paris, proíbe a leitura da *Metafísica* e da *Filosofia Natural*, de Aristóteles. As proibições, contudo, caíam no vazio, diante do entusiasmo do público. O papa Gregório IX limitou-se então a ordenar a propagação das obras de Aristóteles, desde que expurgadas de afirmações contrárias aos dogmas da Igreja. Inicia-se assim a cristianização da filosofia aristotélica, o que só veio a se tornar possível graças ao espírito analítico, à capacidade de ordenação metódica e à habilidade dialética de Tomás de Aquino, que ele aliava a um profundo sentimento de fé cristã.

### *A perfeição divina*

O ponto de partida para a construção do tomismo — e a conseqüente cristianização de Aristóteles — parece residir na hábil transformação que Santo Tomás operou na distinção aristotélica entre essência e existência. Aristóteles, nos *Segundos Analíticos*, distingue entre as questões "o *que é* um ser?" e "esse ser *existe?*" A resposta à primeira pergunta constitui a definição de uma essência; mas, para Aristóteles, uma definição não implica jamais a existência, lógica ou empírica, do definido. Assim, em Aristóteles, a distinção entre essência e existência é puramente conceitual, lógica. Tomás de Aquino, ao contrário, interpreta aquela distinção como ontológica, real. Com isso, altera num ponto básico o conteúdo da filosofia aristotélica, embora mantenha seu arcabouço racional. Mas é o bastante para torná-la capaz de servir de fundamentação racional para os dogmas da revelação cristã, defender a ortodoxia da Igreja e dar combate às correntes consideradas heréticas. Fazendo apelo ao princípio do realismo ontológico (segundo o qual "tudo

o que está contido na definição de uma coisa não pertence a essa coisa essencialmente, mas acidentalmente por outra"), Tomás de Aquino conclui que a definição da essência das criaturas não implica sua existência e, portanto, elas não existem por si mesmas, e sim devido a uma outra realidade (*ab alio*). A distinção real entre essência e existência torna-se, assim, o fundamento metafísico da contingência das criaturas humanas e permite introduzir no peripatetismo a idéia de criação.

Apenas em Deus haveria identidade entre essência e existência. Deus existe por si e Ele mesmo teria se revelado a Moisés, afirmando: "Eu sou aquele que sou". Deus seria, assim, criador de todas as coisas e fundamento de suas existências contingentes. Deus seria o puro ato de existir, não sendo uma essência qualquer — como o uno, o bem ou o pensamento — à qual se atribuiria a existência. Ele não seria um modo eminente de existir — como a eternidade, a imutabilidade ou a necessidade, que Lhe podem ser atribuídas — mas o próprio existir, tomado em si mesmo e ao qual nada pode ser acrescentado, pois isso seria pressupor uma limitação que não Lhe cabe. Desse modo, Deus não se identifica a seus atributos; estes é que, ao contrário, devem ser referidos a Ele, pois se é o existir puro, Ele é o ser pleno, nada podendo ser-Lhe atribuído e nada Lhe faltando. Deus é imóvel e eterno, pois não é possível conceber Nele nenhuma transformação. Deus é a perfeição pura.

### *As vias que levam a Deus*

Segundo Santo Tomás a razão pode provar a existência de Deus através de cinco vias, todas de índole realista: considera-se algum aspecto da realidade dada pelos sentidos como o efeito do qual se procura a causa.

A primeira fundamenta-se na constatação de que *no* universo existe movimento. Baseado em Aristóteles, Santo Tomás considera que todo movimento tem uma causa, que deve ser exterior ao próprio ser que está em movimento, pois não se pode admitir que uma mesma coisa possa ser ela mesma a coisa movida e o princípio motor que a faz movimentar-se. Por outro lado, o próprio motor deve ser movido por um outro, este por um terceiro, e assim por diante. Nessas condições, é necessário admitir ou que a série de motores é infinita e não existe um primeiro termo (não se conseguindo, assim, explicar o movimento), ou que a série é finita e seu primeiro termo é Deus.

A segunda via diz respeito à idéia de causa em geral. Todas as coisas ou são causas ou são efeitos, não se podendo conceber que alguma coisa seja causa de si mesma. Nesse caso, ela seria causa e efeito ao mesmo tempo, sendo, assim, anterior e posterior, o que seria absurdo. Por outro lado, toda causa, por sua vez, deve ter sido causada por outra e esta por uma terceira, e assim

sucessivamente. Impõe-se, portanto, admitir uma primeira causa não causada, Deus, ou aceitar uma série infinita e não explicar a causalidade.

A terceira via refere-se aos conceitos de necessidade e possibilidade. Todos os seres estão em permanente transformação, alguns sendo gerados, outros se corrompendo e deixando de existir. Mas poder ou não existir não é possuir uma existência necessária e sim contingente, já que aquilo que é necessário não precisa de causa para existir. Assim, o possível não teria em si razão suficiente de existência e, se nas coisas houvesse apenas o possível, não haveria nada. Para que o possível exista é necessário, portanto, que algo o faça existir. Ou seja: se alguma coisa existe é porque participa do necessário. Este, por sua vez, exige uma cadeia de causas, que culmina no necessário absoluto, ou seja, Deus.

A quarta via tomista para provar a existência de Deus é de índole platônica e baseia-se nos graus hierárquicos de perfeição observados nas coisas. Há graus na bondade, na verdade, na nobreza e nas outras perfeições desse gênero. O mais e o menos, implicados na noção de grau, pressupõem um termo de comparação que seja absoluto. Deverá existir, portanto, uma verdade e um bem em si: Deus.

A quinta via fundamenta-se na ordem das coisas. De acordo com o finalismo aristotélico adotado por Tomás de Aquino, todas as operações dos corpos materiais tenderiam a um fim, mesmo quando desprovidos da consciência disso. A regularidade com que alcançam seu fim mostraria que eles não estão movidos pelo acaso; a regularidade seria intencional e desejada. Uma vez que aqueles corpos estão privados de conhecimento, pode-se concluir que há uma inteligência primeira, ordenadora da finalidade das coisas. Essa inteligência soberana seria Deus.

### *A hierarquia das criaturas: anjos e homens*

Todas as provas da existência de Deus contêm já, implicitamente, o quadro tomista explicativo da realidade como um todo e esse quadro concilia as verdades da razão aristotélica e o conteúdo da revelação bíblica. Torna-se perfeitamente concebível pela razão que o mundo seja um conjunto de criaturas contingentes, cuja existência é dada por Deus, criadas a partir do nada e escalonadas segundo graus diversos de perfeição e participação na essência e existência divinas.

No ápice da hierarquia das criaturas encontram-se os anjos e, para explicá-los, a distinção tomista entre essência e existência revela-se particularmente eficiente. Conforme os textos bíblicos, os anjos seriam puros espíritos, o que — interpretado aristotelicamente, sem o princípio tomista da distinção ontológica entre essência e existência — levaria à conclusão de que são puras formas e, portanto, incriados, eternos. Isso seria o mesmo que afirmar serem os anjos iguais a Deus, ou seja, cair-se-ia numa visão politeísta.

A distinção ontológica entre essência e existência permite reinterpretar o princípio aristotélico segundo o qual a forma dá a existência: Santo Tomás pode então afirmar que é por intermédio da forma que Deus proporciona existência aos anjos, que seriam, assim, seres contingentes. Os anjos seriam, pois, criaturas como as demais, embora incorpóreas e possuidoras da mais alta perfeição dentre as criaturas. Na hierarquia dos anjos cada um receberia do imediatamente superior as espécies inteligíveis, primeira fragmentação da luz divina, transmitindo-as à ordem angélica imediatamente inferior.

Na hierarquia descendente das criaturas, o homem aparece como um ser dotado de duplo compromisso. Por sua alma, pertence à série dos seres imateriais, mas não é uma inteligência pura, como a dos anjos, pois encontra-se essencialmente ligada a um corpo. Liame substancial do universo, o homem é menos um elemento do mundo do que um novo mundo onde se resume a totalidade. A alma humana é, assim, um horizonte onde se tocam o mundo dos corpos e o dos espíritos.

Por essa dupla natureza é que o homem pode conhecer (já que é alma), mas não pode ter contato direto com o inteligível (pois é também corpo). O conhecimento humano parte sempre dos sentidos, que revelam objetos concretos e singulares; mas, através da abstração, é capaz de finalmente forjar conceitos universais. Adotando e desenvolvendo a teoria aristotélica do conhecimento — sustentada pela doutrina metafísica do ato-potência —, Santo Tomás afirma que o intelecto pode gerar conceitos abstratos e universais porque não é um mero intelecto passivo, a receber e registrar os dados dos sentidos. Ao contrário, o processo intelectual seria movido, em última instância, pelo "intelecto agente", responsável pela atividade abstrativa. Assim, as noções de finalidade e de hierarquia, herdadas de Aristóteles, reaparecem também na teoria tomista do conhecimento: embora psicologicamente o conhecimento tenha início no plano corpóreo (os sentidos que apreendem objetos materiais), na verdade o processo é comandado pelo fim, situado no plano incorpóreo, espiritual (o "intelecto agente" que, já em ato, move a atualização da inteligibilidade e da universalidade potenciais dos dados fornecidos pelos sentidos).

### *O combate às heresias*

A distinção real ou ontológica entre essência e existência — além de transformar a concepção aristotélica de um mundo eterno e incriado na concepção cristã de um ser criador (Deus), responsável pela existência dos demais seres, as criaturas — possibilitou a Tomás de Aquino refutar racionalmente e rejeitar como heréticas certas concepções correntes, na época, sobre dogmas da encarnação de Cristo e da Trindade.

Com efeito, aplicadas a seres racionais, as noções de essência e existência reduzem-se às de natureza e pessoa. Afirmando-se a identidade entre essência e existência (portanto entre

natureza e pessoa), é forçoso concluir pela presença em Cristo de duas pessoas, em virtude de sua dupla natureza ou essência (divina e humana). Tal conclusão é a que estava expressa na heresia nestoriana. Da mesma forma (identificando essência e existência, natureza e pessoa) poder-se-ia concluir pela presença em Cristo de uma só natureza (ou a divina ou a humana), como pretendia a heresia de Eutiques (c.378-c.454).

A distinção tomista entre essência e existência, ao contrário, permitia defender racionalmente a versão ortodoxa do dogma, justificando a crença de que Jesus existiu como uma pessoa (existência) a encarnar duas naturezas (essências), a divina e a humana.

De forma análoga, o tomismo resolveria o problema da Trindade, evitando os perigos das heresias triteísta e modalista. A primeira afirmava a tríplice natureza de Deus a fim de manter a crença de Seu desdobramento em três pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Inversamente, a heresia modalista ou sabeliana, acentuando a unidade da natureza de Deus, era levada a sustentar a existência de uma só pessoa. O princípio tomista, distinguindo ontologicamente essência e existência, sustenta, com argumentos filosóficos, a versão ortodoxa da revelação: Deus seria uma só natureza existindo como três pessoas.

## *O Estado*

O fim do homem, para Santo Tomás, é o aperfeiçoamento de sua natureza, o que somente pode cumprir-se em Deus. A finalidade última das ações humanas transcenderia, portanto, ao próprio homem, cuja vontade, mesmo que ele não o saiba, leva-o a dirigir-se ao ser supremo.

Para que possa ser considerada boa, a vontade deve conformar-se à norma moral que se encontra nos homens como reflexo da lei eterna da vontade divina. Esta, no entanto, não pode ser conhecida pelo homem, de tal forma que ele deve limitar-se a obedecer aos ditames da lei natural, entendida como lei da consciência humana.

Em política, Santo Tomás distingue três tipos de lei, que dirigem a comunidade ao bem comum. O primeiro é constituído pela lei natural (conservação da vida, geração e educação dos filhos, desejo da verdade); o segundo inclui as leis humanas ou positivas, estabelecidas pelo homem com base na lei natural e dirigida à utilidade comum; finalmente, a lei divina guiaria o homem à consecução de seu fim sobrenatural, enquanto alma imortal.

Quanto ao problema das relações entre o poder temporal e o poder espiritual, as idéias de Santo Tomás revelam a procura de equilíbrio entre as tendências conflitantes da época. O Estado (poder temporal) é concebido como instituição natural, cuja finalidade consistiria em promover e assegurar o bem comum.

Por outro lado, a Igreja seria uma instituição dotada fundamentalmente de fins sobrenaturais. Assim, o Estado não precisaria se subordinar à Igreja, como se ela fosse um Estado superior. A subordinação do Estado à Igreja deveria limitar-se aos vínculos de subordinação existentes entre a ordem natural e a ordem sobrenatural, na medida em que esta aperfeiçoaria a primeira.

A harmonização, no plano social e político, entre poder temporal e poder espiritual seria, portanto, análoga à que Santo Tomás procura estabelecer entre filosofia e teologia, entre razão e fé.

## *Cronologia*

1225 — *Tomás de Aquino nasce no castelo de Roccasecca.*

1226 — Morte de São Francisco de Assis.

1230 — *Tomás inicia seus estudos na Abadia de Montecassino.*

1240 — Alberto Magno começa a ensinar em Paris e a comentar Aristóteles.

1241 — Morte do papa Gregório IX.

1244 — Fundação da Universidade de Roma. *Tomás entra para a Ordem dos Dominicanos.*

1245 — *Estuda em Paris até 1248, sob a orientação de Alberto Magno.*

1248 — Alberto Magno funda, em Colônia, uma faculdade de teologia. *Tomás continua seus estudos em Colônia até 1259.*

1252 — *Leciona em Paris até 1259.*

1257 — Robert de Sorbon funda um colégio na Universidade de Paris.

1259 — *Tomás escreve o Comentário Sobre as Sentenças e a Suma Contra os Gentios. Leciona na Itália até 1268: Agnani, Orvieto, Roma e Viterbo.*

1261 — Início do pontificado de Urbano IV.

1265 — Clemente IV ascende ao trono papal. Nasce Dante. *Tomás redige a Suma Teológica, até 1273.*

1266(?) — Nasce Duns Scot.

1268 — Morte de Clemente IV. Interregno pontifical.

1269 — *Tomás ensina em Paris até 1272.* 1271 — Eleição de Gregório X.

1274 — *Tomás falece a 7 de março, em Fossanova.* 1323 — *É canonizado pelo papa João XXII.*

## *Bibliografia*

GARRICOU-LACRANCE, R.: *Dieu, son Existence, sa Nature*, Beauchesne, Paris, 1924.

GILSON, E.: *Index Scolastico-Cartésien*, Alcan, Paris, 1913.

GILSON, E.: *L'Être et l'Essence*, J. Vrin, Paris, 1948.

- GILSON, E.: *Le Thomisme*, J. Vrin, Paris, 1948.
- GILSON, E.: *La Philosophie au Moyen Âge*, Payot, Paris, 1952.
- GILSON, E.: *Le Philosophe et la Théologie*, Fauard, Paris, 1960.
- GILSON, E.: *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, J. Vrin, Paris, 1969.
- MARC, A.: *L'Idée de l'Être chez Saint Thomas et dans la Scolastique Postérieure*, Beauchesne, Paris, 1933.
- MARC, A.: *Dialectique de l'Affirmation*, Desclée de Brauwert, Paris, 1952.
- MARITAIN, J.: *Réflexions sur l'Intelligence*, Desclée de Brauwert, Paris, 1924.
- MARITAIN, J.: *Le Docteur Angélique*, Desclée de Brauwert, Paris, 1930.
- MARITAIN, J.: *Distinguer pour Unir*, Desclée de Brauwert, Paris, 1932.
- MARITAIN, J.: *Sept Leçons sur l'Être*, Téqui, 1932.
- ROUCIER, L.: *La Scolastique et le Thomisme*, Paris, 1925. S
- ERTILLANGES, A. D.: *5a/nf Thomas d'Aquin*, 2 vols., Alcan, Paris, 1925.



# STO. TOMAS DE AQUINO

## O ENTE E A ESSÊNCIA<sup>1</sup>

Tradução:Luiz João Baraúna

### PROÊMIO

1. Já que um erro insignificante ao início pode tornar-se grande ao final, segundo o dizer do Filósofo (Aristóteles) no livro I da obra intitulada *Sobre o Céu e o Mundo*, e uma vez que, conforme afirma Avicena no início de sua *Metafísica*, as primeiras coisas que se concebem na inteligência são o ente e a essência, por isso, a fim de que o desconhecimento desses conceitos não conduza a erro, e para remover as dificuldades que lhes são inerentes, cumpre explicar o que se entende pelos termos *essência* e *ente*, e além disso de que maneira esses dois conceitos se concretizam nas diversas coisas, e como se relacionam com as assim chamadas intenções lógicas, isto é, o gênero, a espécie e a diferença.

2. Sendo óbvio que é a partir das coisas compostas que se deve chegar ao conhecimento das coisas simples, e das posteriores chegar às primeiras, para que, partindo das noções mais fáceis, a exposição seja mais ordenada, por esta razão cumpre-nos partir do conceito de *ente* para depois atingir o de *essência*.

### CAPITULO PRIMEIRO

1. Importa saber que, segundo afirma o Filósofo no quinto livro da *Metafísica*, o ente em si mesmo comporta duas acepções: segundo a primeira delas, divide-se nas dez categorias, e consoante a segunda designa a verdade das proposições. A diferença desses significados está no fato de que, na segunda acepção, pode-se dizer que ente constitui tudo aquilo acerca de que se pode construir uma proposição afirmativa, embora isto nada acrescente à coisa; neste segundo sentido as privações e as negações são consideradas entes, e assim é que dizemos que a afirmação é oposta à negação e que a cegueira está nos olhos.

Todavia, considerando-se a primeira acepção, não pode ser chamado ente senão aquilo que acrescenta algo à coisa. Daí que, neste primeiro sentido, a cegueira e outros conceitos congêneres não constituem entes. Eis a razão pela qual o termo essência não deriva do ente, tomado na segunda acepção, visto que neste caso se denominam entes algumas coisas que são

---

<sup>1</sup> Servimo-nos da tradução do Professor José Cretella Júnior, *Sobre o Ente e a Essência*, São Paulo, 1952. Sendo que em várias passagens o texto original latino é obscuro, consideramos mais honesto respeitar na tradução esta obscuridade do que apresentar um texto português claro que, ao invés de uma tradução, poderia ser uma interpretação. Tampouco pudemos evitar uma linguagem estritamente filosófica, dificilmente acessível a não iniciados na matéria. Nota do Tradutor

destituídas de essência, como é evidente em se tratando das privações. O termo essência deriva, porém, de ente, se este se tomar na primeira acepção acima mencionada. É por isso que o Comentador (de Aristóteles, isto é, Avicena), no lugar acima citado, afirma: o ente, tomado no primeiro sentido, é aquilo que significa a substância de alguma coisa.

2. Uma vez que, conforme acima dissemos, o ente, considerado na primeira acepção, se divide nas dez categorias, necessariamente essência significa algo de comum a todas as naturezas através das quais os diversos entes são englobados nos diversos gêneros e espécies, assim como, por exemplo, a "humanidade" (isto é, o fato de ser homem) constitui a essência do homem, e assim por diante.

E, visto como aquilo através de que uma determinada coisa se constitui em seu gênero ou espécie é aquilo que se traduz pela definição, a qual assinala o que é esta coisa, daqui se conclui que o termo essência foi mudado pelos filósofos para o termo *quiddidade* (*quidditas*). É isto o que o Filósofo, no livro VII da sua *Metafísica*, com freqüência denomina aquilo que era o ser, isto é, aquilo mediante o que algo tem o ser algo. Denomina-se também com o termo de forma, já que por forma se entende a perfeição ou a certeza de cada coisa, conforme afirma Avicena no terceiro livro da sua *Metafísica*. Isto também é conhecido por um outro termo, isto é, natureza, tomando-se natureza na primeira daquelas quatro acepções que Boécio menciona na obra *Sobre as Duas Naturezas*; segundo esta acepção, denomina-se natureza tudo quanto de uma forma ou de outra pode ser apreendido pela inteligência, visto que nenhuma coisa é inteligível, a não ser pela sua definição e essência. Assim é que o Filósofo, no livro V da *Metafísica*, afirma que toda substância é uma natureza; o termo natureza, porém, tomado nesta acepção parece significar a natureza da coisa, pois nenhuma coisa é destituída de sua própria operação. Em contrapartida, a quiddidade deriva o seu nome daquilo que se exprime na definição, denominando-se, contudo, essência enquanto por ela e nela a coisa tem o ser.

## CAPÍTULO SEGUNDO

1. Já que o ente se predica absoluta e primariamente das substâncias e secundária e analogicamente dos acidentes, disto resulta que a essência reside própria e verdadeiramente nas substâncias, ao passo que nos acidentes se encontra em sentido secundário e só analogicamente ou em sentido menos próprio.

2. Algumas das substâncias são simples, ao passo que outras são compostas, sendo que em ambas existe uma essência. Todavia, nas substâncias simples a essência reside em sentido mais verdadeiro e mais elevado, mesmo porque possuem um ser mais nobre, e além disso constituem causas das substâncias compostas. Isto ocorre, pelo menos, com aquela substância primeira e simples por excelência, que se denomina Deus.

3. Contudo, já que as essências daquelas substâncias simples estão para nós mais ocultas, cumpre-nos partir das essências das substâncias compostas, a fim de que, começando por aqui, a exposição se apresente mais lógica e mais fácil de ser seguida.

Nas substâncias compostas a forma e a matéria são conhecidas, como o são, no homem, a alma e o corpo. Todavia, não se pode dizer que apenas uma delas se denomine essência. Com efeito, é evidente que não é somente a matéria que é essência, pelo fato de que uma coisa é cognoscível através da sua essência e se engloba sob a categoria de espécie ou sob a de gênero. Todavia, a matéria não constitui princípio de conhecimento, nem é por ela que uma coisa é determinada em espécie ou em gênero. Isto ocorre exclusivamente em virtude daquilo em relação a que alguma coisa existe ou é em ato.

Tampouco é somente a forma de uma substância composta que se pode denominar essência, ainda que alguns filósofos o queiram afirmar. Com efeito, de quanto até aqui expusemos se evidencia que a essência é aquilo que é significado ou expresso pela definição de uma coisa. Ora, a definição das substâncias naturais compreende não apenas a forma, se não também a matéria, pois, se assim não fora, não existiria diferença entre as definições das coisas naturais e as definições matemáticas. Tampouco se pode afirmar que a matéria, na definição da substância natural, se considere como que algo acrescentado à essência da mesma, pois esta modalidade é característica dos acidentes, os quais, a rigor de termos, não possuem essência. Daí que em sua essência recebem a substância ou o sujeito que está fora do gênero deles. Por conseguinte, é evidente que a essência de uma coisa compreende a matéria e a forma.

4. Tampouco se pode afirmar que a essência significa a relação existente entre a matéria e a forma, ou então algo que se acrescenta às mesmas, visto que isto seria um acidente estranho à coisa, nem se poderia neste caso afirmar que a coisa se conhece pela sua essência. Tudo isto compete à essência: através da forma, que é ato da matéria, a matéria se torna ente em ato e este algo concreto; por conseguinte, o que se lhe acrescenta não somente dá à matéria o ser simplesmente em ato, mas também o ser atual, assim como ocorre com os acidentes, como por exemplo a brancura torna branca uma coisa em ato. Daqui se conclui que, quando tal forma é adquirida, não se diz que ela é gerada pura e simplesmente, mas como que analogicamente ou em sentido menos próprio.

5. Do exposto se infere, portanto, que o termo essência significa, nas substâncias compostas, o que é composto de matéria e forma. Com esta acepção concorda o ensinamento de Boécio no comentário às *Categorias*, onde afirma que *ousía* designa o composto. Com efeito, *ousía* reveste entre os gregos o mesmo sentido que tem o termo essência entre nós, como ele mesmo afirma na obra *Sobre as Duas Naturezas*. Aliás, também Avicena diz que a quiddidade das

substâncias compostas é a mesma composição de matéria e forma. Comentando o livro VII da *Metafísica*, escreve o seguinte: "A natureza, possuída pelas espécies sujeitas a serem geradas, constitui um termo médio, ou seja, o composto de matéria e forma". Com isto concorda igualmente a razão, uma vez que o ser da substância composta não é apenas o ser da forma, nem somente o da matéria, mas o do próprio composto, pois a essência consiste naquilo segundo o qual se diz que uma coisa existe. Conseqüentemente, é necessário que a essência, em virtude da qual uma coisa se denomina ente, não consista só na matéria ou só na forma, senão nas duas juntas, embora só a forma seja a causa, a seu modo, de tal ser ou essência. Com efeito, observamos nas outras coisas, constituídas de muitos princípios, que as coisas não são denominadas somente por um dos referidos princípios, mas por aquele que compreende ambos, conforme se evidencia no caso dos sabores. Efetivamente, a doçura é produzida pela ação do calor que digere e dissolve o úmido, e, embora deste modo o calor constitua a causa da doçura, contudo o corpo se denomina doce não pelo calor, mas pelo sabor, o qual engloba tanto o calor como o úmido.

6. Contudo, visto como o princípio de individuação é a matéria, daqui pareceria talvez que a essência, a qual abrange simultaneamente a matéria e a forma, é apenas particular, e não universal, donde seguiria que os universais não possuem definição, uma vez que a essência constitui aquilo que é significado ou expresso pela definição.

Por isto mesmo cumpre notar que a matéria é, sim, o princípio individualizante: não, porém, a matéria *tout court*, mas a matéria signada. Por matéria signada entendemos aquela que é considerada sob certas dimensões. Esta matéria signada não integra a definição de homem enquanto homem, mas integraria a definição de Sócrates, se este possuísse definição. Na definição de homem se trata da matéria não signada, visto que na definição de homem não se costuma colocar este osso e esta carne concretos, mas pura e simplesmente o osso e a carne, os quais constituem a matéria não signada do homem.

### CAPITULO TERCEIRO

1. Por conseguinte, é evidente que a definição de homem em geral, e a deste homem chamado Sócrates, só se diferenciam pelo signado e pelo não signado. É por esta razão que o comentador afirma, ao glosar o livro VII da *Metafísica*, que Sócrates não constitui outra coisa senão a animalidade e a racionalidade, as quais constituem a sua quiddidade. Da mesma forma, a essência do gênero e a essência da espécie se diferenciam segundo o signado e o não signado, embora haja outro modo de designação em ambos os casos, uma vez que a designação do indivíduo em relação à espécie ocorre pela matéria determinada por dimensões; contudo, a

designação da espécie em relação ao gênero se realiza pela diferença constitutiva derivante da forma da coisa.

Esta determinação ou designação, que se encontra na espécie em respeito ao gênero, não ocorre mediante algo que existe na essência da espécie e de modo algum existiria na essência do gênero; pelo contrário, tudo quanto está na espécie encontra-se também no gênero, como algo não determinado. Com efeito, se o animal não fosse o todo que é o homem, mas apenas uma parte dele, não se poderia predicar dele, já que nenhuma parte integral se predica do seu todo.

A maneira como isto acontece, podemos observá-la ao considerarmos o corpo tomado como parte do animal e tomado como gênero, pois não se pode dizer que o corpo seja gênero da mesma forma como é parte integral. Por conseguinte, o termo corpo pode ser tomado em muitas acepções. Assim, corpo, enquanto se encontra no predicamento da substância, é aquilo que possui uma natureza tal, que nele se podem apontar três dimensões; essas três dimensões assinaladas constituem o corpo, que se engloba na categoria de quantidade. Ora, acontece nos seres que aquilo que possui uma perfeição chega a atingir uma perfeição ulterior. Tal acontece, por exemplo, no homem, o qual tem uma natureza sensitiva, e além disso uma natureza intelectual. Semelhantemente, além desta perfeição, que consiste em ter uma forma tal que nela se possam apontar três dimensões, é possível acrescentar-lhe uma outra perfeição, qual seria a vida ou outra semelhante. Por conseguinte, o termo corpo pode designar uma coisa que possui uma certa forma, da qual deriva, nela mesma, a designação das três dimensões exclusivamente, de maneira tal, que, daquela forma, não derive nenhuma outra perfeição ulterior; se, todavia, alguma coisa se lhe acrescentar, seja fora da significação do corpo assim entendido, não só desta maneira o corpo será parte material, como também integral do animal, pois assim a alma será, além daquilo que é designado pela palavra corpo e que se acrescenta ao próprio corpo, de fôrma tal, que destes dois elementos, a saber, a alma e o corpo, à guisa de partes, se constitui o animal. O termo corpo pode ser também compreendido de maneira a significar uma certa coisa que tem uma forma tal que, em relação a ela, possam ser apontadas três dimensões, qualquer que seja essa forma, ou dela possa derivar uma outra perfeição, ou não o possa. Deste modo, corpo será gênero de animal, visto que em animal nada se pode aceitar que não esteja implicitamente contido no conceito de corpo; com efeito, a alma não consiste em outra coisa senão naquela forma em que três dimensões podiam ser apontadas. Por isto, quando dizíamos que o corpo é o que tem uma forma em relação à qual podem ser apontadas três dimensões, nisto entendíamos uma forma, qualquer que fosse, animada ou pétreia, ou outra qualquer; e, assim, a forma de animal está implicitamente em corpo, ou está contida na forma de corpo, uma vez que o corpo constitui o gênero de animal.

Esta é também a relação existente entre animal e homem. Com efeito, se animal designasse tão-somente uma certa coisa que possui uma certa perfeição em virtude da qual pode sentir e movimentar-se por um princípio nele existente, com exclusão de outra perfeição, neste caso qualquer outra perfeição que sobreviesse ulteriormente estaria para a alma como uma parte, e não como algo contido implicitamente no conceito de animal. Neste caso, animal não seria gênero, quando na realidade é gênero, visto significar uma certa coisa, de cuja forma pode derivar a sensibilidade e o movimento, qualquer que seja a referida forma: uma alma apenas sensível, ou uma alma ao mesmo tempo sensível e racional.

2. Assim, portanto, gênero significa indeterminadamente tudo aquilo que se encontra na espécie, pois não designa apenas a matéria. Analogamente, diferença designa tudo quanto se encontra na espécie, e não somente a forma; também a definição abarca tudo, não só as espécies, porém diversamente. Com efeito, gênero designa o todo, como uma certa denominação que determina aquilo que é material na coisa, sem determinação da própria forma. Daí que o gênero deriva da matéria, ainda que não seja matéria. Disto se evidencia que corpo se denomina tudo aquilo que possui uma perfeição tal, que nele se possam apontar três dimensões, perfeição esta que, por *ser* material, é passível de perfeição ulterior, Com a diferença acontece o contrário: é como que uma certa determinação extraída de uma forma determinada, sem que isto seja matéria determinada pela primeira intelecção, como é patente, por exemplo, quando se diz que animado é o que possui alma, sem especificar se se trata de corpo ou de outra coisa. É por esta razão que Avicena afirma que o gênero não está na diferença, como parte da essência deste, mas tão-somente como ente fora da quiddidade ou da essência, como o sujeito existe no intelecto das paixões. Por isso o gênero não se predica da diferença, falando-se a rigor de termos, conforme afirma Aristóteles no livro III da sua *Metafísica* e no livro IV dos *Tópicos*, a não ser talvez como o sujeito se predica da paixão. A definição ou espécie, porém, compreende ambos os elementos, isto é, a matéria determinada, que se designa pelo termo gênero, e a forma determinada, que se designa pelo termo diferença.

A partir disto se evidencia a razão pela qual o gênero, a espécie e a diferença se relacionam de modo proporcional à matéria, à forma e ao composto na natureza embora não se identifiquem com eles. Com efeito, nem o gênero é matéria, embora seja tomado da matéria como significando um todo; nem a diferença é forma, embora seja tirada da forma como significando um todo. Por esta razão afirmamos que o homem é um animal racional, e no entanto não dizemos que consta do animal e do racional, como dizemos constar de alma e corpo. Dizemos que o homem se compõe de corpo e alma, expressando com isto que de duas coisas se constitui uma terceira, a qual não se identifica com nenhuma das duas. De fato, o homem não é

nem alma nem corpo; todavia, se de algum modo se afirma que o homem consta de animal e de racional, não será como uma terceira realidade que resulta das outras duas, mas antes como uma terceira noção, resultante das outras duas. O conceito de animal, entendido sem determinação de forma especial, exprime a natureza, pelo fato de ser material com respeito à última perfeição. A noção desta diferença racional consiste na determinação de uma forma especial, sendo que destes dois conceitos nasce o conceito de espécie, isto é, a definição. Por conseguinte, assim como uma coisa constituída de outras não recebe predicação dessas coisas de que se constitui, da mesma forma uma noção não recebe predicação das noções de que se constitui. Com efeito, não podemos afirmar que a definição seja o gênero ou a diferença.

Entretanto, se bem que o gênero signifique toda a essência da espécie, não segue daí necessariamente que há uma só essência para as diferentes espécies de um gênero comum, visto que a unicidade do gênero provém da própria indeterminação ou indiferenciação. Isto, não no sentido de que aquilo que é significado pelo gênero seria uma natureza numericamente una nas diversas espécies, natureza à qual sobreviria uma outra coisa, que seria a diferença determinante do gênero, assim como a forma determina a matéria, a qual é numericamente una; mas sim porque o gênero designa uma certa forma, embora não determinadamente esta ou aquela, a qual determinadamente é a diferença que exprime, a qual não é outra senão aquela que indeterminadamente era indicada pelo gênero. Esta é a razão pela qual o Comentador afirma, no livro XII da *Metafísica*, que a matéria primeira é denominada una em virtude da remoção de todas as formas, ao passo que o gênero se denomina uno em virtude da comunidade da forma signada. Daqui se infere que, adicionando-se a diferença e removendo-se aquela indeterminação que constituía a causa da unidade do gênero, permanecem espécies diversas pela sua essência.

3. E uma vez que, conforme acima foi dito, a natureza da espécie é indeterminada em relação ao indivíduo, assim como o é a natureza do gênero com respeito à espécie, daí que, assim como aquilo que é gênero, segundo se predica da espécie implicitamente em sua significação, embora indistintamente: tudo quanto existe determinadamente na espécie, da mesma forma aquilo que é espécie, segundo se predica do indivíduo, necessariamente significa tudo o que essencialmente existe no indivíduo, embora de maneira indistinta. Destarte, a essência da espécie é significada ou designada pelo termo homem: daí que o termo homem se predica do indivíduo concreto que é Sócrates.

Se, porém, a natureza da espécie é expressa com abstração da matéria signada, a qual constitui o princípio de individuação, nesta acepção será considerada como parte, significando deste modo o termo "humanidade", visto que a "humanidade" significa aquilo em virtude de que o homem é homem e não outra coisa. Ao contrário, a matéria signada não consiste naquilo pelo

qual o homem é homem, e por conseguinte de maneira alguma está contida entre os elementos que fazem com que o homem seja homem. Já que, portanto, a "humanidade" inclui em seu conceito tão-somente aquilo que faz com que o homem seja homem, é evidente que do seu conceito fica excluída ou abstraída a assim chamada matéria determinada ou signada. E uma vez que a parte não se pode predicar do todo, segue-se que a "humanidade" não se predica nem do homem nem de Sócrates. Daí que, segundo Avicena, a quiddidade de um composto não é o próprio composto do qual é quiddidade, embora também a própria quiddidade seja composta, assim como a "humanidade", embora seja composta, não se equivale ao homem. Ainda mais: é necessário que seja recebida em alguma coisa ou em alguém, que no caso constitui a matéria signada. Já que, porém, conforme acima ficou dito, a designação da espécie com respeito ao gênero se faz pelas formas, e a designação do indivíduo em relação à espécie se faz pela matéria, é necessário que o termo que significa aquilo de que se toma a natureza do gênero, com exclusão da forma determinada que aperfeiçoa a espécie, signifique a parte material do todo, assim como o corpo é parte material do homem: o nome que significa aquilo de que se toma a natureza da espécie com abstração da matéria designada significa a parte formal, e por isso a "humanidade" é significada como uma certa forma. Dizemos que é a forma do todo, não como se fosse acrescentada às partes essenciais da matéria e da forma, assim como a forma de uma casa se acrescenta às partes integrantes da mesma, mas sim como forma que é um todo, a saber, que compreende forma e matéria: com exclusão, porém, daqueles elementos através dos quais a matéria costuma ser designada.

Assim, portanto, evidencia-se que a essência do homem é significada tanto pelo termo homem como pelo termo "humanidade", mas de maneiras diferentes, segundo ficou dito: o termo homem traduz a essência do homem como um todo, isto é, enquanto não subentende a designação da matéria, mas implicitamente a contém e indistintamente, como ficou dito, que o gênero abrange a diferença e por isso o termo homem se predica dos indivíduos. Em contrapartida, o termo "humanidade" designa a essência do homem como parte, englobando em seu significado exclusivamente o que compete ao homem enquanto homem, prescindindo de qualquer designação da matéria, razão pela qual não seria predicável dos homens considerados individualmente. Devido a isto, por vezes este termo essência é predicado da coisa, visto que se afirma que Sócrates tem uma essência determinada, e outras vezes isto é negado, como quando afirmamos que a essência de Sócrates não é Sócrates.



## CAPITULO QUARTO

1. Após havermos examinado o que significa o termo essência nas substâncias compostas, cumpre inquirir qual a relação existente entre o conceito de essência e os de gênero, espécie e diferença.

Entretanto, uma vez que aquilo a que convém o conceito de gênero, de espécie ou de diferença se predica acerca deste signado singular, sendo impossível que as noções de gênero, espécie e diferença se atribuam à essência, considerada como tendo significação de parte, como, por exemplo, o termo "humanidade" ou animalidade, por esta razão afirma Avicena que a racionalidade não constitui diferença, mas antes princípio do qual deriva a diferença; pelo mesmo motivo, também a animalidade não constitui gênero.

Analogamente, tampouco se pode afirmar que as noções de gênero, espécie e diferença convenham à essência enquanto esta constitui uma coisa existente fora dos singulares, como pretendiam os filósofos platônicos. Com efeito, se assim fora, o gênero e a espécie não se poderiam predicar deste determinado indivíduo, pois não se pode dizer que Sócrates seja aquilo que foi separado dele. Nem o que foi separado dele é de utilidade para o conhecimento deste signado singular.

Conseqüentemente, infere-se que os conceitos de gênero, espécie e diferença convêm à essência enquanto esta significa à maneira de um todo, do mesmo modo que os termos homem ou animal, enquanto contêm implícita e indistintamente tudo aquilo que existe no indivíduo.

Se for entendida nesta acepção, a essência ou natureza pode ser considerada de duas maneiras.

A primeira maneira é segundo a sua natureza e noção próprias, sendo que esta é a consideração absoluta da mesma. Considerada a essência neste sentido, nada é verdadeiro afirmar a respeito dela, exceto aquilo que se lhe aplica enquanto tal. Em conseqüência, toda e qualquer outra coisa que se lhe atribua trata-se de uma atribuição falsa. Por exemplo: ao homem enquanto homem cabe o animal e o racional, bem como outros elementos que perfazem a definição de homem. Ao contrário, o branco e o negro, ou qualquer outra coisa semelhante que não perfaz o conceito de "humanidade", não cabem ao conceito de homem enquanto tal. Por isso, se se perguntar se esta natureza pode ser denominada uma ou múltipla, não se pode admitir nenhuma das duas alternativas, pois ambas estão fora do conceito de "humanidade" e ambas podem aplicar-se a ele. Com efeito, se houvesse pluralidade neste conceito, nunca a natureza poderia ser una, quando de fato é una enquanto se concretiza em Sócrates. Analogamente, se a unidade pertencesse ao conceito de natureza, nesta hipótese a natureza de Sócrates e a de Platão seriam uma só, e não se poderia afirmar que a natureza se plurifica ou diversifica em muitos.

A segunda maneira de considerar a essência ou natureza é enquanto tem o ser nisto ou naquilo. Neste sentido, sim, pode-se predicar da natureza alguma coisa que é acidental com respeito àquilo em que se encontra, assim como quando se diz que o homem é branco, pelo fato de Sócrates ser branco, embora o conceito de branco não pertença ao conceito de homem enquanto tal.

Esta natureza que acabamos de definir tem um duplo ser ou existência: um nos singulares, outro na alma, sendo que, segundo um e outro, os acidentes seguem a mencionada natureza, e assim, nos singulares, têm uma existência múltipla conforme a diversidade desses singulares. E, todavia, nenhum destes pertence à própria natureza, segundo a sua própria consideração, isto é, absoluta. Com efeito, é falso afirmar que a natureza do homem, enquanto homem, tenha existência neste determinado singular, visto que, se o ser neste indivíduo conviesse ao homem enquanto homem, nunca poderia concretizar-se fora deste determinado indivíduo. Analogamente, se conviesse ao homem enquanto homem o não estar neste determinado indivíduo, nunca estaria nele. Todavia, é verdadeiro dizer que o homem enquanto homem não tem o que esteja neste indivíduo ou naquele. Por conseguinte, é evidente que a natureza do homem, considerada em sentido absoluto, prescinde de qualquer ser, mas de tal modo que não se torne exclusão de nenhum deles. E esta natureza, assim considerada, isto é, em sentido absoluto, que se predica de todos os indivíduos.

2. Sem embargo, não se pode afirmar que o conceito de universal convenha à natureza no sentido que acabamos de explanar, visto que o conceito de universal implica o de unidade e comunidade. Ora, nem a unidade nem a comunidade convêm à natureza humana, tomada no sentido explicado, isto é, absoluto. Com efeito, se a noção de comunidade estivesse contida no conceito de homem, necessariamente aconteceria que, em toda coisa em que se encontrasse a "humanidade" (o ser homem), encontrar-se-ia também a comunidade. Ora, isto é falso, visto que em Sócrates não se encontra nenhuma comunidade, mas tudo o que nele existe, existe como individualizado nele.

Similarmente, também não se pode afirmar que o conceito de gênero seja próprio da natureza humana segundo aquele ser que tem nos indivíduos, pois nos indivíduos não se encontra a natureza humana em sua unidade, isto é, como algo que conviria igualmente a todos, tal qual o exigiria o conceito de universal.

Conclui-se, por conseguinte, que a noção de espécie se aplica à natureza humana segundo aquele ser que possui no intelecto. Efetivamente, esta natureza tem na inteligência uma existência abstraída de todas as notas individualizantes, e conseqüentemente tem um conceito uniforme para todos os indivíduos concretos que existem fora do intelecto, visto que é a imagem de todos

eles, enquanto são homens, e, porque tem uma relação tal com todos os indivíduos concretos, o intelecto descobre o conceito de espécie e o atribui a si. Em razão disto, o Comentador afirma, em seu primeiro livro *Sobre a Alma*, que é o intelecto que cria a universalidade nas coisas, o que, aliás, é também afirmado por Avicena no livro V da sua *Metafísica*.

E, embora esta natureza, entendida no sentido exposto, tenha caráter de universal ao ser comparada com as coisas existentes fora da inteligência, por ser semelhante a todas elas, contudo, segundo tem existência neste ou naquele intelecto, é uma certa noção do particular. Daqui resulta evidente o equívoco do Comentador no livro III da obra *Sobre a Alma*, ao querer deduzir, da universalidade da forma inteligível, a unidade do intelecto. Com efeito, não provém a universalidade daquela forma segundo o que o ser tem no intelecto, mas segundo o que se refere às realidades como semelhança delas. Assim como, se houvesse uma estátua de corpo humano que representasse muitos homens, poderíamos, sim, admitir que tal imagem tivesse um conceito de comunidade segundo fosse a representação comum de muitos indivíduos humanos.

E já que para a natureza humana, tomada em seu sentido absoluto, convém que se predique de Sócrates, e o conceito de espécie não convém a ela segundo o seu sentido absoluto, isto é, para a natureza humana, mas é sobre os acidentes, os quais a seguem segundo um certo ser que tem no intelecto, por esta razão o termo espécie não se predica de Sócrates, como para dizer que Sócrates é espécie. Ora, isto aconteceria necessariamente se o conceito de espécie se aplicasse a homem segundo o ser que tem em Sócrates, ou segundo a sua acepção absoluta, a saber, enquanto Sócrates é homem. Pois é evidente que tudo quanto cabe ao homem enquanto homem se predica inclusivamente de Sócrates.

E, todavia, o "ser predicado de outros" convém ao gênero em si mesmo, visto que esta propriedade pertence à própria definição do gênero. Com efeito, a predicação consiste em algo efetuado pelo intelecto sintetizante e analisante, algo que, porém, tem fundamento na própria coisa, e este fundamento é a unidade daqueles elementos, dos quais um se predica acerca do outro. Daí que o conceito de predicabilidade pode estar encerrado no conceito desta noção lógica que é o gênero, a qual, analogamente, se efetua mediante a ação do intelecto. Todavia, aquilo a que o intelecto atribui a noção de predicabilidade, unindo-o com outro, não é a própria noção de gênero, mas antes aquilo a que o intelecto atribui a noção de gênero, como, por exemplo, o que é significado pelo termo animal.

Destarte aparece claro de que maneira a essência ou a natureza se relaciona com o conceito de espécie: a noção de espécie não se refere àquilo que cabe à natureza ou essência na sua acepção absoluta, nem aos acidentes que a acompanham segundo o que o ser tem fora da

inteligência, como a cor branca ou a preta, mas refere-se aos acidentes que a seguem, segundo o ser que tem no intelecto. É por este modo que lhe convém o conceito de gênero ou de diferença.

## *CAPÍTULO QUINTO*

1. Resta-nos agora examinar de que maneira a essência se encontra nas substâncias separadas, isto é, na alma, na inteligência e na causa primeira.

Embora todos os filósofos admitam que a causa primeira é simples, não admitindo, portanto, composição, todavia alguns pretendem afirmar que as inteligências e as almas são compostas de matéria e forma. Parece que um desses filósofos foi Avicbrão, autor da obra *Fonte da Vida*.

Tais posições, todavia, contrariam o ensinamento dos filósofos, pois denominam tais substâncias separadas da matéria e demonstram ser as mesmas totalmente destituídas de matéria, sendo que a prova disto está na capacidade que tais substâncias possuem de compreender. Com efeito, observamos que as formas não são inteligíveis em ato, a não ser enquanto estão separadas da matéria e das condições desta, nem se tornam inteligíveis em ato senão pela virtude da substância inteligente, enquanto são recebidas nela e enquanto são feitas por ela. Em conseqüência, é necessário que em toda substância dotada de intelecção haja imunidade total da matéria, de maneira que a matéria não seja sua parte integrante, nem seja como uma forma impressa à matéria, como acontece nas formas materiais.

Nem se pode afirmar que é qualquer matéria que impede a inteligibilidade, mas tão-somente a matéria corporal. Pois, se isto se devesse exclusivamente à matéria corporal, neste caso, já que a matéria só se denomina corporal enquanto subsiste em uma forma corpórea, seria necessário concluir que a matéria tem a propriedade de impedir a inteligibilidade em virtude da sua forma corporal. Ora, isto não pode ser, pois a própria forma corporal é inteligível em ato, assim como as demais formas, porém quando abstraídas da matéria. Conseqüentemente, na alma intelectiva e na própria inteligência de maneira alguma existe composição de matéria e forma, como se nelas houvesse matéria como existe nas substâncias corporais. Existe, contudo, composição de forma e ser, na alma intelectiva e na inteligência. Razão pela qual, no comentário à nona proposição do livro *Sobre as Causas*, se afirma que a inteligência possui matéria e ser, sendo que neste caso a forma significa a própria quiddidade ou a essência simples.

É fácil compreender como isto se verifica. Com efeito, todas as coisas que estão umas para as outras de modo que uma é causa da outra, aquela que desempenha o papel de causa pode ter o ser sem a outra, mas não vice-versa. Ora, a relação entre a matéria e a forma é tal, que esta última dá o ser à matéria, e por conseguinte é impossível existir alguma matéria sem forma, embora seja possível existir uma forma sem matéria, já que a forma não tem, enquanto forma,

dependência em relação à matéria. Se, todavia, houver algumas formas que não podem subsistir a não ser na matéria, isto acontece na medida em que estão distantes do primeiro princípio, que constitui o ato primeiro e puro. Conseqüentemente, aquelas formas que estão muito próximas ao primeiro princípio são formas que subsistem em si mesmas, sem matéria. Com efeito, a forma não necessita da matéria em todo o seu gênero, conforme acima dissemos. Ora, tais formas são as inteligências, e por conseguinte não é necessário que as essências ou as quiddidades dessas substâncias consistam em outra coisa além da própria forma.

2. Por conseguinte, a essência da substância composta se diferencia da essência da substância simples pelo fato de que a essência da substância composta compreende não só forma nem só matéria, mas forma e matéria, ao passo que a essência da substância simples consta exclusivamente de forma.

Deste fato nascem duas outras diferenças entre as substâncias simples e as compostas. A primeira é que a essência da substância composta pode ser tomada como todo ou como parte, o que ocorre devido à designação da matéria, conforme ficou dito, e por este motivo a essência de uma coisa composta não pode ser predicada de qualquer maneira da própria coisa composta. Efetivamente, não se pode afirmar que o homem seja a sua própria quiddidade. Ao contrário, a essência de uma coisa simples, que é a sua forma, não pode ser tomada senão como um todo, visto que ali nada existe, além da forma, que fosse como que um recipiente para a forma. Por isso, em qualquer modo que se tome a essência da substância simples, sempre se pode predicar dela. Daí que Avicena afirma que a quiddidade da substância simples é o próprio simples, visto que não existe nada para recebê-la.

A segunda diferença está em que as essências das coisas compostas, pelo fato de que são recebidas na matéria designada ou se multiplicam segundo a divisão desta, acontece que algumas delas são idênticas com respeito à espécie e diversas quanto ao número. Ora, já que a essência das coisas simples não é recebida na matéria, ali não pode existir uma tal multiplicidade. Conseqüentemente, não é necessário que haja mais indivíduos de uma única espécie nessas substâncias, senão que, quantos forem os indivíduos, tantas serão as espécies, conforme afirma expressamente Avicena.

3. Todavia, embora as substâncias simples sejam formas destituídas de matéria, não se deve pensar que nelas exista simplicidade absoluta ou que sejam atos puros. Na verdade, tais substâncias possuem mescla de potência, o que se torna evidente pelo seguinte: tudo quanto não é essencial a respeito da compreensão da quiddidade constitui algo que procede de fora e que introduz a composição com a essência, visto que nenhuma essência se pode compreender sem os elementos que constituem partes da essência. Ora, toda essência ou quiddidade pode ser entendida

sem que se compreenda qualquer coisa acerca do seu ser ou existência. Com efeito, posso compreender o que seja o homem e a fênix, ignorando se possuem ou não existência real. É evidente, por conseguinte, que a existência difere da essência ou quiddidade.

. A não ser que exista alguma realidade cuja quiddidade seja o seu próprio ser, e tal coisa não pode ser senão uma e a primeira, pois é impossível que se opere a plurificação de alguma coisa a não ser pela adição de alguma diferença, como acontece quando a natureza do gênero se multiplica em espécies, ou pelo motivo de a forma ser recebida em diversas matérias, como quando se multiplica a natureza da espécie nos diversos indivíduos, ou pelo motivo de uma coisa ser uma e abstrata e a outra recebida em algo: como se houvesse uma certa cor separada, esta seria distinta de uma cor não separada em virtude da sua própria separação. Se, porém, houvesse alguma coisa que fosse exclusivamente ser, de maneira que o próprio ser fosse subsistente, este ser não receberia adição de diferença, pois que já não seria apenas ser, mas ser e além disso alguma forma. Muito menos receberia adição da matéria, pois que já seria ser não subsistente, mas material, donde se conclui que a tal realidade que constitui a sua existência não pode ser senão uma só; por conseguinte, é necessário que em qualquer outra coisa, com exceção dela, seja distinta a existência da quiddidade ou natureza ou sua forma. Daí ser necessário que nas inteligências haja ser ou existência além da forma, razão pela qual observamos acima que inteligência é forma e ser ou existência.

4. Tudo aquilo que cabe a alguma coisa, ou é causado pelos princípios inerentes à sua própria natureza, assim como a capacidade de rir no homem, ou provém de outro princípio extrínseco. assim como a luz existente no ar provém da influência do sol. Ora, não pode acontecer que o ser ou existência seja causado pela própria forma, ou pela quiddidade da coisa. Estamos falando, naturalmente, de causa eficiente, pois neste caso uma coisa seria causa de si mesma, e uma coisa se produziria a si mesma, o que é impossível. Por conseguinte, é necessário que toda coisa cujo ser difere da sua natureza tenha sua existência de outra.

Ora, já que tudo aquilo que existe por outro pode ser reduzido àquilo que existe por si, como à sua causa primeira, por esta razão é necessário que exista uma determinada coisa que seja a causa do ser para todas as outras coisas, pelo fato de ela ser puro ser; do contrário, iríamos até ao infinito, em termos de causalidade, já que toda coisa que não é puro ser tem a causa do seu ser em outro, como já dissemos. É evidente, por conseguinte, que o intelecto é forma e ser. como é patente também que tem a existência do primeiro ser, que é exclusivamente ser: este ser é a causa primeira, isto é, Deus.

Tudo aquilo que recebe alguma coisa de outro está em potência com respeito a este outro, e o que se recebe é para ele seu ato. Em consequência, esta forma ou quiddidade que é a

inteligência humana necessariamente está em potência em relação ao ser que recebe de Deus; além disso, este ser é recebido à maneira de ato, e por conseguinte existe nas inteligências ato e potência, não, porém, forma e matéria, a não ser que os termos se entendam em sentido equívoco. Pela mesma razão, as noções de ser passivo, receber, ser sujeito, e outras congêneres, que convêm às coisas em virtude da matéria, não convêm às substâncias intelectuais — conforme afirma o Comentador no livro III da obra *Sobre a Alma* — a não ser que todos esses termos se tomem em acepção equívoca.

E uma vez que, como já dissemos, a quiddidade da inteligência é a própria inteligência, a quiddidade ou essência do intelecto é o mesmo que ela própria, e o seu ser, recebido de Deus, é aquilo em virtude do qual subsiste na natureza das coisas. Esta é a razão pela qual alguns filósofos afirmam que estas substâncias se compõem de *quo est* (aquilo pelo qual são) e de *quod est* (o que são), ou seja, do *quo est* e de essência, como diz Boécio.

Uma vez que nas inteligências existe potência e ato, não é difícil encontrar grande número de inteligências, o que seria impossível caso nelas não houvesse potência. Daí que o Comentador afirma, no livro III da obra *Sobre a Alma*, que, se a natureza do intelecto possível fosse desconhecida, não poderíamos encontrar multiplicidade nas substâncias separadas.

Por conseguinte, existe distinção de uma inteligência para outra, segundo o grau de potência e de ato, de maneira que uma inteligência superior, que está mais próxima do primeiro princípio, tem mais de ato e menos de potência, e assim por diante nas demais. Isto se realiza na alma humana, que ocupa o último lugar entre as substâncias intelectuais, razão pela qual a sua intelecção potencial está para as formas inteligíveis do mesmo modo como a matéria primeira, que ocupa o último lugar nos seres sensíveis, está para as formas sensíveis, conforme afirma o Comentador no livro III *Sobre a Alma*. Por este motivo o Filósofo a compara com uma tábua rasa, na qual nada está escrito. E já que a alma humana é a que, dentre as substâncias intelectuais, mais tem de potência, se torna de tal maneira próxima das coisas materiais, que a coisa material é forçada a participar do seu ser, de modo tal, que da alma e do corpo resulta um só ser em um composto, se bem que aquele ser, enquanto é da alma, não dependa do corpo. Por isto, depois desta forma que é a alma humana, existem outras formas que têm ainda mais de potência e são ainda mais próximas à matéria, a tal ponto, que o ser delas é impossível sem a matéria. Também entre estas formas existe uma ordem ou hierarquia, até se chegar às primeiras formas dos elementos, que são as mais próximas da matéria. Por esta razão, tais formas não possuem operação alguma a não ser segundo a exigência das qualidades ativas e passivas, e de outras mediante as quais a matéria se dispõe para receber a forma.

## CAPÍTULO SEXTO

Do que até aqui expusemos se evidencia de que maneira a essência se encontra concretizada nas diversas coisas. Ora, existem três modos segundo os quais a essência pode encontrar-se nas substâncias.

a) Primeiramente, existe algo, como Deus, cuja essência é o seu próprio ser ou existência. Razão pela qual há filósofos que afirmam que Deus não possui essência, pelo fato de a sua essência coincidir com a sua existência.

Disto se infere que Deus não pode ser incluído em nenhum gênero, pois tudo aquilo que está englobado em algum gênero necessariamente possui quiddidade além do seu ser ou existência, uma vez que a quiddidade ou natureza do gênero ou da espécie não se distingue segundo a razão da natureza naquelas coisas, das quais é gênero ou espécie, senão que o ser se encontra nas diversas coisas de maneira diversa.

Tampouco é inevitável que, se afirmarmos que Deus é exclusivamente ser ou existência, caiamos no erro daqueles que disseram ser Deus aquele ser universal, em virtude do qual todas as coisas existem formalmente. Com efeito, este ser que é Deus é de tal condição, que nada se lhe pode adicionar. Em consequência, em virtude da sua própria pureza, é um ser distinto de qualquer outro. Por este motivo afirma-se no comentário à nona proposição do livro *Sobre as Causas*, que a individuação da causa primeira, a qual é puro ser, ocorre por sua pura bondade. Assim como o ser comum em seu intelecto não inclui nenhuma adição, da mesma forma não inclui no seu intelecto qualquer precisão de adição, pois, se isto acontecesse, nada poderia ser compreendido como ser, se nele algo pudesse ser acrescentado.

Pelos mesmos motivos, embora Deus seja exclusivamente ser, não segue daí que lhe faltem as demais perfeições ou outras qualidades nobres. Pelo contrário, possui todas as perfeições existentes em todos os gêneros, razão pela qual se denomina o Perfeito pura e simplesmente, como dizem o Filósofo e o seu Comentador no livro V da *Metafísica*, com a diferença de que possui todas essas perfeições de maneira mais excelsa que as outras coisas, pelo fato de n'Ele todas as perfeições constituírem uma só coisa, ao passo que nas outras coisas são diversas. Esta é a razão pela qual todas essas perfeições lhe cabem segundo o seu ser simples, assim como se alguém, através de uma só qualidade, pudesse efetuar as operações próprias de todas as qualidades, teria nessa única qualidade todas as outras qualidades. Assim Deus possui no seu próprio ser todas as perfeições existentes.

b) De um segundo modo, a essência se encontra concretizada nas substâncias criadas intelectuais, nas quais o ser ou existência difere da essência, embora a essência nelas exista sem a matéria. Daí que o ser dessas substâncias não é absoluto, mas recebido, e por conseguinte limi-



tado e finito. conforme a capacidade da natureza recipiente, embora a natureza ou quiddidade delas seja absoluta e carente de matéria. Este é o motivo pelo qual se afirma no livro *Sobre as Causas* que as inteligências são finitas, se comparadas com os seres superiores, e infinitas, se comparadas às coisas inferiores. Com efeito, são finitas com respeito ao seu ser, que recebem de um ser superior, mas não são finitas para baixo, visto que as suas formas não são limitadas à capacidade de alguma matéria que as receba. Em se tratando de tais substâncias, não existe multiplicidade de indivíduos dentro de uma espécie, conforme já dissemos, a não ser na alma humana, devido ao corpo ao qual é unida.

E embora a individuação da alma dependa ocasionalmente do corpo, quanto à origem, já que a alma não adquire o seu ser individualizado a não ser no corpo do qual é ato, disto não se deve concluir, todavia, que, ao perecer o corpo, pereça também a individuação da alma. Com efeito, uma vez que a alma tem um ser absoluto, desde que adquiriu o seu ser individualizado, pelo fato de ter-se tornado a forma deste determinado corpo, o seu ser permanecerá individualizado para sempre. Por esta razão, Avicena afirma que a individuação e a multiplicidade das almas dependem do corpo no que diz respeito ao seu princípio, mas não no que concerne ao seu fim.

E já que nessas substâncias a quiddidade não é a mesma coisa que o ser, por este motivo são ordináveis quanto à predicação. razão pela qual nelas existe gênero, espécie e diferença, embora as suas diferenças permaneçam desconhecidas para nós. Aliás, nas próprias coisas sensíveis as diferenças essenciais nos permanecem desconhecidas, sendo por isso expressas pelas diferenças acidentais, as quais se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, do mesmo modo que bípede determina a diferença de homem. Contudo, os acidentes próprios das substâncias imateriais não são desconhecidos. Conseqüentemente, as suas diferenças não podem manifestar-se-nos nem por si mesmas nem pelas diferenças acidentais.

Contudo, é importante notar que o gênero e a diferença não têm. nas substâncias imateriais, o mesmo sentido que têm nas substâncias sensíveis.

Com efeito, nas substâncias sensíveis o gênero se toma daquilo que na coisa é material, e a diferença se toma daquilo que na coisa é formal. Eis por que Avicena afirma, no início de seu livro *Sobre a Alma*, que a forma, nas coisas compostas de matéria e forma, é a simples diferença daquilo que é constituído por ela: não no sentido de que a própria forma seria a diferença, mas porque é o princípio da diferença, como diz o mesmo Avicena em sua *Metafísica*. Esta diferença se denomina simples, pelo fato de ser tomada daquilo que constitui parte da quiddidade da coisa, ou seja, da forma. Uma vez que as substâncias espirituais são quiddidades simples, a diferença nelas não pode derivar daquilo que constitui parte da quiddidade, mas sim da quiddidade total. Por isso

diz Avicena, no início de sua obra *Sobre a Alma*, que não possuem diferença simples a não ser as espécies cujas essências se compõem de matéria e forma. Analogamente, o gênero, nelas, deriva de toda a essência, ainda que de modo diverso.

Uma substância separada coincide com a outra no fato de serem imateriais. Diferem, todavia, uma da outra, em grau de perfeição, conforme tenham menos de potência e mais de ato puro. E por isso, daquilo que as acompanha enquanto imateriais, deriva o gênero, como a intelectualidade ou coisa congênere, ao passo que, daquilo que as acompanha em grau de perfeição, procede a diferença, a qual todavia nos é desconhecida.

Tampouco é necessário que essas diferenças sejam acidentais, pelo fato de derivarem da perfeição maior ou menor, que não diversifica a espécie. Pois o grau de perfeição, ao receber a mesma forma, não diversifica a espécie, assim como o mais branco e o menos branco ao participarem da brancura da mesma espécie, mas em graus diferentes de perfeição, nas próprias formas ou naturezas participadas, diversifica a espécie da mesma maneira que a natureza procede por graus desde as plantas até aos animais, mediante certos estados intermediários situados entre os animais e as plantas, no dizer do Filósofo em seu oitavo livro da obra *Sobre os Animais*.

Nem tampouco é necessário que a divisão das substâncias intelectuais ocorra sempre em virtude de diferenças verdadeiras, porquanto é impossível que tal aconteça em todas as coisas, como ensina o Filósofo no livro XI da obra *Sobre os Animais*.

c) De um terceiro modo a essência se encontra concretizada nas substâncias compostas de matéria e forma, nas quais o ser é recebido e também finito, pelo fato de terem o ser de outros, sendo que a natureza ou quiddidade delas é recebida na matéria signada, razão pela qual são imitas, tanto se comparadas com os seres superiores como se comparadas com os seres inferiores. Nessas substâncias a multiplicidade de indivíduos dentro de uma espécie é possível já em força da divisão da matéria signada. Já explicamos acima a maneira como, nessas substâncias, a essência se relaciona com as intenções lógicas.

## *CAPITULO SÉTIMO*

1. Após havermos visto de que maneira a essência está nos diversos tipos de substâncias, resta-nos agora examinar de que modo se encontra nos acidentes.

Já que, conforme acima explanamos, a essência é o que se expressa na definição, segue necessariamente que a essência dos acidentes deflui da sua definição.

Ora, os acidentes têm uma definição incompleta, porquanto não podem ser definidos se na definição deles não entrar o sujeito ao qual inerem: isto porque não possuem em si mesmos um ser independentemente do sujeito. Assim como o ser substancial se compõe de forma e matéria, quando se compõe, da mesma forma o ser acidental se constitui de acidente e sujeito,

quando o acidente sobrevém do sujeito. Aliás, nem a forma substancial possui uma essência completa, como também não a possui a matéria, visto que na definição da forma substancial deve necessariamente entrar aquilo de que é forma (a matéria), de sorte que a definição da forma substancial se obtém pela adição de algo que está fora do seu gênero. O mesmo acontece, analogamente, com a definição da forma accidental. Assim, na definição da alma, o naturalista, que só a considera como forma do corpo físico, coloca o corpo.

Contudo, existe uma grande diferença entre as formas substanciais e as formas accidentais, visto que, assim como a forma substancial não possui por si mesma um ser absoluto, independentemente daquilo a que sobrevém, da mesma forma não possui um ser absoluto a matéria, à qual advém a forma. Por isso, é da conjunção de uma e outra (forma e matéria) que resulta aquele ser mediante o qual a coisa subsiste em si mesma, e dos dois elementos surge uma unidade autônoma, sendo da conjunção de uma e de outra que nasce uma certa essência. Conseqüentemente, a forma, embora considerada isoladamente não possua caráter completo de essência, todavia constitui uma parte da essência completa.

Ao contrário, aquilo a que sobrevém o acidente já é um ente completo em si mesmo, o qual consiste em seu ser, que certamente antecede o acidente que lhe sobrevém adicionalmente. Por conseguinte, o acidente que sobrevém e se une com a coisa que já existe não é causa deste ser, no qual a coisa subsiste e em virtude do qual a coisa é um ente em si mesmo. O acidente causa na coisa preexistente apenas um ser segundo ou secundário, sem o qual a coisa já pode ser considerada como subsistente em si mesma, da mesma forma que um elemento primário pode ser compreendido sem o secundário, e um predicado sem o sujeito.

Em conseqüência do que dissemos, da união de um acidente com um sujeito não se origina um ser uno em si mesmo, mas um ser uno accidentalmente, razão pela qual da conjunção dos dois não resulta uma certa essência, como acontece com a conjunção entre a forma e a matéria, porquanto o acidente não é uma essência completa nem mesmo constitui uma parte de uma essência completa. Logo, assim como o acidente é um ente em sentido apenas analógico, da mesma forma tem uma essência apenas em sentido analógico.

2. Todavia, já que aquilo que se afirma em grau máximo e verdadeiro em qualquer gênero constitui causa daquilo que vem depois naquele gênero, assim como o fogo, no fim do calor, é a causa do calor nas coisas quentes, conforme se lê no segundo livro da *Metafísica*, por esta razão a substância, que é o princípio no gênero do ente e encerra a essência no sentido máximo e mais verdadeiro, é necessariamente a causa dos acidentes que partilham o conceito de ente em sentido secundário e por assim dizer analógico.

Isto acontece de maneira diversa, pelo fato de que as partes da substância são a matéria e a forma, e por este motivo alguns acidentes defluem principalmente da forma, outros defluem principalmente da matéria.

Ora, existe alguma forma cujo ser não depende da matéria: tal é a alma intelectual. Ao contrário, a matéria não tem ser senão pela forma. Daí que nos acidentes que defluem da forma existe algo que não tem comunicação com a matéria, assim como, por exemplo, o ato da inteligência, que não se efetua em virtude de um órgão corporal, conforme o demonstra o Filósofo no livro III *Sobre a Alma*. Existem, porém, acidentes que acompanham a forma e que têm comunicação com a matéria: tal é, por exemplo, o sentir. Não existe, porém, nenhum acidente que acompanhe a matéria e não tenha comunicação com a forma.

Contudo, nos acidentes que acompanham a matéria encontra-se uma certa diversidade. Com efeito, alguns acidentes inerem à matéria segundo a ordem que esta tem com respeito a uma forma especial, como o masculino e o feminino nos animais cuja diversidade se reduz à matéria, como se diz no livro X da *Metafísica*, donde, ao se remover a forma de animal, os mencionados acidentes não permanecem a não ser em sentido equívoco. Ao contrário, alguns acidentes inerem à matéria segundo a ordem que esta tem com respeito à forma geral, razão pela qual, ao se remover esta forma geral, os acidentes permanecem ainda nela. Assim, por exemplo, a negrura da pele está no habitante da Etiópia devido à mistura dos elementos do seu organismo, e não em razão da alma, razão pela qual este acidente da negrura permanece no dito cidadão, mesmo depois da morte dele.

E, já que cada coisa é individualizada pela matéria e se engloba no seu gênero ou na sua espécie em virtude da sua forma, por este motivo os acidentes que inerem à matéria são acidentes do indivíduo, e é por eles que os indivíduos da mesma espécie diferem uns dos outros. Ao contrário, os acidentes que inerem à forma constituem propriedades características ou do gênero ou da espécie, motivo pelo qual se encontram em todos os seres que partilham a natureza daquele gênero ou daquela espécie. Assim, o risível (capacidade de rir), no homem, inere à forma, pelo fato de que o riso se origina de um certo tipo de apreensão da alma humana.

Importa notar, também, que por vezes os acidentes se originam dos princípios essenciais segundo um ato completo ou perfeito, tal como sucede no fogo, que é sempre quente em ato, ao passo que outras vezes isto ocorre apenas quanto à aptidão. Todavia, os acidentes recebem complemento de um agente externo, tal como acontece com a diafaneidade no ar, que se completa por um corpo lúcido externamente. Em tais casos a aptidão constitui um acidente inseparável. Ao contrário, o complemento que advém de algum princípio existente fora da

essência da coisa ou não faz parte da constituição da coisa é separável, tal como sucede com o ato de mover-se e coisas congêneres.

3. Cumpre observar, porém, que os conceitos de gênero, diferença e espécie revestem nos acidentes um sentido diverso do que têm nas substâncias.

Com efeito, nas substâncias, é da conjunção da matéria e da forma substancial que surge um ser uno em si mesmo, resultando da união de ambas uma certa natureza, a qual se cataloga em sentido próprio na categoria de substância. Eis por que se diz que, nas substâncias, os nomes ou termos concretos que indicam o composto estão em sentido próprio no gênero, como gêneros ou espécies, homem ou animal. No entanto, nem a forma nem a matéria se encontram deste modo na categoria, exceto redutivamente, assim como os princípios que se consideram como estando no gênero dos principiados.

Ao contrário, da conjunção do acidente e do sujeito não resulta uma coisa una em si mesma, e conseqüentemente não nasce da conjunção dos dois elementos uma natureza à qual se possa atribuir o conceito de gênero ou de espécie. Daí que os nomes dos acidentes concretamente mencionados não se incluem na categoria como espécie ou gênero, como o branco ou o musical, a não ser por redução, e mesmo assim só enquanto significam coisas abstratas, como a brancura e a música.

E uma vez que os acidentes não se compõem de matéria e forma, por esta razão não se pode, neles, tomar o gênero da matéria, e a espécie da forma, como sucede nas substâncias compostas. Ao contrário, é preciso que o gênero primeiro se tome do mesmo modo do ser, segundo o qual o ente se predica diversamente segundo o primeiro e o posterior dos dez gêneros, como quando se diz quantidade para aquilo que constitui a medida da substância, e qualidade para aquilo que é a disposição da substância, e assim por diante, segundo ensina o Filósofo no livro IV da sua *Metafísica*.

As diferenças, nos acidentes, se tomam da diversidade dos princípios dos quais se originam. E já que as próprias paixões se originam dos próprios princípios do sujeito, por esta razão o sujeito se coloca na definição em lugar da diferença deles, se se definem abstratamente, segundo estão em sentido próprio no gênero, como quando se diz que a aquilidade é a curvatura do nariz. Aconteceria, porém, o contrário, se se tomasse a definição deles de modo concreto. Assim, o sujeito, na definição destes, funcionaria como se fosse gênero, pois neste caso seriam definidos ao modo das substâncias compostas, nas quais o conceito de gênero deriva da matéria, assim como quando afirmamos que aquilino é o nariz curvo.

Sucedee coisa análoga se um acidente é o princípio de outro acidente, assim como o princípio da relação é ação, paixão e quantidade. Esta é a razão pela qual o Filósofo divide assim a relação, no livro V da sua *Metafísica*.

Todavia, já que os princípios peculiares aos acidentes não são sempre manifestos, por este motivo, às vezes, derivamos as diferenças dos acidentes dos efeitos deles como quando se afirma que o concentrado e o difuso se denominam diferenças de cor, oriundas da abundância ou da escassez da luz, da qual derivam as diversas espécies de cor.

Assim, pois, deixamos claro como a essência se encontra concretizada nas substâncias e nos acidentes, e de que maneira se encontra nas substâncias compostas e nas substâncias simples. Ficou claro também o modo como as assim chamadas intenções lógicas se encontram neles todos. Excetua-se o ser primeiro, que reveste simplicidade infinita. N'Ele não cabe o conceito de gênero ou de espécie. Tampouco pode Ele ser definido, em razão da sua simplicidade. Seja Ele a meta e o remate desta nossa exposição.

*STO. TOMÁS DE AQUINO*  
*QUESTÕES DISCUTIDAS SOBRE A*  
*VERDADE*  
*(QUESTÃO PRIMEIRA)*

*Tradução: Luiz João Baraúna*

*ARTIGO PRIMEIRO*

*Que é a verdade?*

*I — TESE: PARECERIA QUE O VERDADEIRO É EXATAMENTE O MESMO QUE O ENTE.*

1. Diz Agostinho no livro dos *Soliloquios* (capítulo V) que "o verdadeiro é aquilo que é". Ora, aquilo que é, outra coisa não é senão o ente. Logo, o verdadeiro é exatamente a mesma coisa que o ente.

2. Todavia, objetar-se-á que o verdadeiro e o ente se equivalem, sim, segundo os supostos, diversificando-se, porém, segundo o conceito. A isto se responderá: o conceito de cada coisa é aquilo que é significado ou expresso pela sua definição. Ora, aquilo que é, é designado por Agostinho (na passagem citada) como a definição do verdadeiro, depois de rejeitadas algumas outras definições. Logo, visto que tanto o verdadeiro como o ente concordam no fato de serem ambos "aquilo que é", parece que ambos se identificam no conceito.

3. Além disso, todas as coisas que se diferenciam pelo conceito estão uma para a outra de tal modo, que uma delas se pode compreender sem a outra. Daí que Boécio, no livro *Sobre as Semanas*, afirma que se pode compreender que Deus é ou existe, mesmo que a inteligência separe d'Ele a sua bondade. Ora, o ente de forma alguma pode ser compreendido, se dele se separar o verdadeiro, visto que o ente se compreende como ente pelo fato de ser verdadeiro. Logo, o verdadeiro e o ente não se diferenciam quanto ao conceito.

4. Além disso, se o verdadeiro não for a mesma coisa que o ente, necessariamente será uma disposição do ente. Ora, o verdadeiro não pode ser uma disposição do ente.

Não é uma disposição que corrompe totalmente o ente, pois do contrário seguiria o seguinte: é verdadeiro, logo é um não-ente, da mesma forma como se impõe a conclusão: este

homem está morto, logo não é mais um homem. Tampouco o verdadeiro é uma disposição que diminua o ente ou tire algo dele, pois do contrário não seguiria o seguinte: é verdadeiro, logo é ente, da mesma forma como não procede dizer: os dentes dele são brancos, logo ele é branco. Tampouco o verdadeiro é uma disposição que limite ou especifique o ente, pois, se o fora. o verdadeiro não seria conversível com o ente. Por conseguinte, o verdadeiro e o ente são exatamente a mesma coisa.

5. Além disso, aquelas coisas cuja disposição é a mesma se equivalem. Ora, o verdadeiro e o ente têm a mesma disposição. Logo, são a mesma coisa. Com efeito, afirma-se no livro II da *Metafísica* (Aristóteles, texto 4): "A disposição de uma coisa no ser é como a sua disposição na verdade". Logo, o verdadeiro e o ente se equivalem completamente.

6. Além disso, todas as coisas que não se equivalem, diferem entre si de alguma forma. Ora, o verdadeiro e o ente não diferem entre si de maneira alguma. Não diferem pela essência, visto que o ente, pela sua própria natureza, é verdadeiro. Tampouco se diversificam em virtude de outras diferenças, pois teriam que concordar em algum gênero. Logo, o verdadeiro e o ente se equivalem totalmente.

7. Além disso, se o verdadeiro e o ente não fossem exatamente a mesma coisa, necessariamente o verdadeiro acrescentaria alguma coisa ao ente. Isto é evidenciado pelo Filósofo (Aristóteles), que no livro IV da *Metafísica* (comentário 27) afirma: "Ao definirmos o verdadeiro, dizemos ser ele aquilo que é; ou, então, não ser ele aquilo que não é". Portanto, o verdadeiro inclui tanto o ente como o não-ente. Logo, o verdadeiro nada acrescenta ao ente, e conseqüentemente parece identificar-se totalmente com ele.

## II — CONTRATESE: PARECERIA QUE O VERDADEIRO NÃO É A MESMA COISA QUE ENTE.

1. A tautologia é uma repetição inútil. Ora, se o verdadeiro fosse a mesma coisa que o ente, seria uma tautologia, porquanto se afirma que "um ente é verdadeiro". Ora, é falso dizer que tal afirmação constitui uma tautologia. Logo, o verdadeiro e o ente não exprimem exatamente a mesma coisa.

2. Além disso, o ente e o bom são conversíveis. Ora, o verdadeiro não é conversível com o bom, visto que uma coisa pode ser verdadeira sem ser boa; por exemplo, o fato expresso nesta proposição: este homem está fornicando. Logo, tampouco o verdadeiro é conversível com o ente.

3. Além disso, Boécio afirma no livro *Sobre as Semanas*: "Em todas as criaturas, o ser (*esse*) difere daquilo que é (*quod est*) ". Ora, o verdadeiro segue o ser das coisas. Logo, o verdadeiro se



diferencia, nas criaturas, daquilo que é. Ora, aquilo que é, equivale ao ente. Em consequência, o verdadeiro, nos seres criados, se diferencia do ente.

4. Além disso, todas as coisas que estão uma para a outra da mesma forma que a anterior está para a posterior necessariamente se diferenciam entre si. Ora, com o verdadeiro e o ente é isto que ocorre, porquanto, segundo se lê no livro *Sobre as Causas* (proposição 4.<sup>a</sup>), a primeira das coisas criadas é o ser. E o Comentador (de Aristóteles, isto é, Averroes ou Ibn Roshd), ao glosar o referido livro, diz: "Tudo o que se afirmar para além do ente são predicados ou informações que se adicionam ao ente" e, por conseguinte, lhe são posteriores. Logo, o verdadeiro e o ente se diferenciam um do outro.

5. Além disso, as coisas que se predicam em comum da causa e dos efeitos, identificam-se entre si mais na causa do que nos efeitos, e, sobretudo, identificam-se mais ao serem predicadas de Deus do que ao serem predicadas dos seres criados. Ora, em Deus os quatro elementos, a saber, o ente, o uno, o verdadeiro e o bom, se apropriam ou predicam da forma seguinte: o ente pertence à essência, o uno à pessoa do Pai, o verdadeiro à pessoa do Filho, o bom à pessoa do Espírito Santo. Ora, as pessoas divinas não se diferenciam apenas logicamente, mas realmente, e por conseguinte uma não pode ser predicada da outra. Logo, com muito maior razão se deve dizer que os quatro conceitos mencionados não podem distinguir-se apenas logicamente.

### III — RESPOSTA À QUESTÃO ENUNCIADA.

Assim como nas demonstrações é necessário operar uma redução a um certo número de princípios evidentes à inteligência, o mesmo ocorre ao investigarmos o que é uma determinada coisa. Do contrário se chegaria, tanto em um caso como em outro, ao infinito, o que tornaria totalmente impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas.

Ora, a primeira coisa que a inteligência concebe como a mais conhecida, e à qual se reduz tudo, é o ente, conforme afirma Avicena no início da sua *Metafísica* (livro I, capítulo IX). Daí que necessariamente todos os outros conceitos da inteligência se obtêm por adjunção ao ente.

Ora, ao ente não se pode acrescentar algo à maneira de uma natureza estranha, assim como, por exemplo, a diferença específica se acrescenta ao gênero, ou o acidente ao sujeito, uma vez que toda natureza é essencialmente um ente. Razão pela qual o Filósofo demonstra (na *Metafísica*, livro III, comentário 10) que o ente não pode ser um gênero e que só se pode afirmar que certas coisas são passíveis de ser acrescentadas ao ser, no sentido de que exprimem um determinado modo do mesmo, modo que não está expresso no próprio termo ente.

A adjunção ao ente pode ocorrer de duas maneiras.

A primeira se dá quando o modo expresso constitui um certo modo especial do ente, pois há graus diferentes do ente, e de acordo com eles existem gêneros diversos de coisas. Pois a substância não acrescenta ao ser qualquer diferença que pudesse significar alguma natureza somada ao ente. O termo substância designa antes um certo modo peculiar do ente, isto é, o que é em virtude de si mesmo. O mesmo acontece com os outros gêneros.

A segunda maneira de adjunção ao ente ocorre quando o modo expresso compete a cada ser de maneira geral. Este modo pode ser compreendido de duas maneiras: primeiro, enquanto ele convém a todo ente considerado em si mesmo; segundo, enquanto convém a todo ente em relação a outro. No primeiro caso, isto significa que o modo exprime no ente algo de maneira afirmativa ou negativa. Ora, não existe nenhuma afirmação positiva e absoluta que se possa atribuir a cada ente, a não ser a sua própria essência, em virtude da qual se denomina ente. Assim é que se dá o nome de coisa, a qual se diferencia do ente, conforme ensina Avicena no início da *Metafísica*, pelo fato de que o ente deriva da atualidade do ser, ao passo que o termo coisa exprime a "quiddidade" (*quidditas*) ou "entidade" do ente. A negação, porém, que convém de maneira absoluta a todo ente é a indivisão. Esta se exprime pelo termo "uno", visto que o uno outra coisa não é senão um ente indiviso.

Se, contudo, o modo do ente for entendido no segundo sentido, isto é, segundo a relação de uma coisa à outra, isto pode ocorrer de dois modos. Primeiro, conforme a divisão ou distinção de uma coisa da outra: é o que se expressa no termo "algo", que etimologicamente significa mais ou menos "outra coisa" (*aliud quid*). Por conseguinte, assim como o ente se diz uno, enquanto é em si mesmo indiviso, da mesma forma se denomina *algo*, enquanto se distingue de outros.

A outra maneira é segundo a concordância de um ente com o outro. E isto só é possível se se considera alguma coisa apta a concordar com todo e qualquer ente. Tal é a alma, que em certo sentido é tudo, conforme se afirma na obra *Sobre a Alma* (livro III, texto 37).

A alma é dotada de uma faculdade cognoscitiva e outra tendencial (*appetitiva*), sendo que a concordância do ente com a faculdade tendencial se exprime com o termo "o bem" (*bonum*), conforme está dito no livro da *Ética*: "O bem é aquilo a que tendem todas as coisas". Em contrapartida, a concordância do ente com a inteligência (faculdade cognoscitiva) está expressa no termo "verdadeiro". Com efeito, toda cognição se efetua mediante uma assemelhação do sujeito que conhece com a coisa conhecida, de tal maneira que a assemelhação foi denominada causa da cognição, assim como a visão apreende a cor pelo fato de tornar-se capaz disto pela imagem da respectiva cor.

Em consequência, a primeira relação do ente com o intelecto consiste no fato de aquele corresponder a este, correspondência que se denomina assemelhação ou concordância entre o objeto e a inteligência, sendo nisto que se concretiza formalmente o conceito de verdade.

Por conseguinte, o que o verdadeiro acrescenta ao ente é a concordância ou assemelhação entre a coisa e a inteligência, concordância da qual deriva a cognição da coisa, como ficou explicado. Assim, pois, a entidade da coisa antecede a esfera da verdade, ao passo que a cognição constitui um certo efeito da verdade.

Conforme quanto expusemos, existe uma tríplice divisão da verdade e do verdadeiro.

A primeira tem como critério aquilo que antecede a verdade e no qual se fundamenta o verdadeiro. É assim que Agostinho (*Soliloquios*, capítulo V) define: "O verdadeiro é aquilo que é"; e Avicena (*Metafísica*, livro XI, capítulo II): "A verdade de cada coisa é aquela propriedade do seu ser que foi estabelecida para ela". Outros há que assim definem: "O verdadeiro é a indivisão do ente e daquilo que é".

A segunda definição baseia-se naquilo que constitui formalmente o conceito de verdadeiro. Assim diz Isaque: "A verdade consiste na assemelhação da coisa com a inteligência", enquanto que Anselmo (*Sobre a Verdade*, capítulo XII) oferece a seguinte definição: "A verdade consiste na retidão, perceptível exclusivamente ao espírito". Com efeito, é desta retidão que se fala no sentido de uma certa assemelhação. conforme diz o Filósofo (*Metafísica*, livro IV, comentário 27), que dizemos na definição do verdadeiro, que é aquilo que é, ou que não é aquilo que não é.

A terceira definição da verdade e do verdadeiro baseia-se no efeito que segue. Nesta linha Hilário afirma: "O verdadeiro é o ente que se revela e se explica". E Agostinho (*Sobre a Verdadeira Religião*, capítulo XXXVI): "A verdade é aquilo através do qual se revela aquilo que é". Ou então, na mesma obra: "A verdade é o critério pelo qual julgamos o que é terrestre".

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. Com a citada definição Agostinho quer definir o verdadeiro como sendo aquilo que tem fundamento na realidade, sem querer negar que o verdadeiro se define pela conformidade entre a coisa e o intelecto. Em outros termos, dir-se-á que, ao afirmar que "o verdadeiro é aquilo que é", o verdadeiro não se entende aqui enquanto significa o ato de ser, mas enquanto é a designação do intelecto composto, ou seja, enquanto significa a simples afirmação da proposição, de forma que o sentido é: o verdadeiro é aquilo que é, ou seja, predicando-se o ente de alguma

coisa que é. Destarte, a definição de Agostinho coincide praticamente com a definição acima citada do Filósofo.

2. A resposta se deduz do que já foi explanado (no item III).

3. A afirmação de que uma coisa pode ser entendida sem a outra pode ser compreendida de duas maneiras.

Primeiro, no sentido de que se compreende uma coisa, sem compreender a outra. É o que acontece com as coisas que se diferenciam apenas pela razão: uma coisa pode ser compreendida sem a outra.

No segundo sentido, o conhecimento de uma coisa sem o conhecimento da outra se entende de tal modo, que uma é conhecida sem que a outra exista. Neste segundo o ente não pode ser conhecido sem o verdadeiro, pois o ente não pode ser conhecido se não corresponder à inteligência ou com ela não concordar. Isto não significa que quem conhece o ente conhece necessariamente também o verdadeiro, assim como nem todo aquele que conhece o ente conhece automaticamente o intelecto operante, e todavia permanece de pé que sem o intelecto agente o homem nada pode conhecer..

4. O verdadeiro é uma disposição do ente, não no sentido de acrescentar-lhe alguma natureza, nem no sentido de exprimir alguma modalidade especial do ente, mas enquanto constitui algo que se encontra no ente de maneira geral, e no entanto não é explicitado pelo termo ente. Logo, não é necessário que se trate de uma disposição que corrompe o ente, ou que tire algo dele, ou que o limite.

5. Disposição não se entende aqui no sentido de qualidade, mas enquanto implica uma certa ordem. Uma vez que o ente no sentido mais perfeito é aquilo que constitui causa do ser de outros, e o verdadeiro no sentido mais perfeito é aquilo que constitui causa da verdade de outros, conclui o Filósofo que a ordem de uma coisa no ser é a mesma que a ordem desta coisa quanto à verdade. Isto no sentido de que, lá onde se encontra o ser na sua maior plenitude, ali também está o verdadeiro na acepção mais plena do termo. Tal acontece, não porque o ente e o verdadeiro constituam em seus conceitos a mesma coisa, mas porque, se alguma coisa tem a capacidade de assemelhar-se à inteligência ou de concordar com ela, isto acontece na medida em que participa do ente. Conseqüentemente, o conceito de verdadeiro segue o conceito de ente, sendo logicamente posterior a ele.

6. O ente e o verdadeiro distinguem-se também pelo fato de o conceito de verdadeiro poder encerrar algo que não se contém no de ente, embora o conceito de verdadeiro contenha tudo o que se encerra no de ente. O ente e o verdadeiro não se diferenciam nem pela essência nem por diferenças opostas.

7. O verdadeiro nada acrescenta ao ente, pois o ente, compreendido de certa maneira, se predica do não-ente, isto é, enquanto o não-ente é apreendido pela inteligência. Daí que, no livro IV da *Metafísica* (texto 2), o Filósofo afirma que tanto a negação como a privação do ente se denominam entes. Também Avicena diz, no início da *Metafísica*, que não se pode fazer uma enunciação a não ser do ente, visto que, necessariamente, aquilo acerca de que se faz alguma proposição deve ser apreendido pelo intelecto. Donde se infere que todo verdadeiro é de algum modo um ente.

V — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA CONTRATESE.

1. Ao denominar-se um ser verdadeiro, não se incide em tautologia, pois com o termo verdadeiro se exprime algo que não está ainda contido no termo ente. A razão da não-tautologia não está em que o ente e o verdadeiro se diferenciem realmente.

2. Embora seja um mal este homem estar fornicando, todavia, pelo fato de possuir algo do ente, conaturalmente tem capacidade de estar em conformidade com a inteligência, e por isso contém a noção de verdadeiro. Por conseguinte, não ultrapassa o ente nem é por ele ultrapassado.

3. Quando se afirma que "o ente difere daquilo que é", distingue-se o ato de ser daquilo a que compete este ato. Ora, o conceito de ente toma-se do ato de ser, e não daquilo a que compete o ato de ser, e por conseguinte o argumento não procede.

4. O verdadeiro é posterior ao ente, no sentido de que o conceito de verdadeiro difere do de ente da maneira acima exposta.

5. O argumento apresenta três falhas.

a) Embora as três pessoas divinas se diferenciem entre si por distinção real, as coisas apropriadas a cada pessoa não diferem realmente, mas apenas na ordem lógica.

b) Embora as três pessoas se distingam realmente uma da outra, todavia não se distinguem do ente. Logo, tampouco o verdadeiro atribuído à pessoa do Filho se distingue realmente do ente que está da parte da essência.

c) Embora o ente, o verdadeiro, o uno e o bom se identifiquem, em Deus, mais do que nas coisas criadas, não é necessário que, pelo fato de se distinguirem logicamente em Deus, nas criaturas se distingam também realmente. Isto acontece com aquelas coisas que pelo seu próprio conceito não se identificam, tais como a sabedoria e o poder, os quais, embora em Deus constituam uma só coisa, nas criaturas se distinguem realmente. Ora, o ente, o verdadeiro, o bom e o uno, pelo seu conceito, se identificam. Daí que, onde quer que se encontrem concretizados,

constituem realmente uma só coisa, embora seja mais perfeita a unidade quando se encontram em Deus do que quando se encontram nas criaturas.

## ARTIGO SEGUNDO

### *A verdade encontra-se primariamente na inteligência ou nas coisas?*

I — TESE: PARECERIA QUE A VERDADE SE ENCONTRA PRIMARIAMENTE NAS COISAS, E NÃO NA INTELIGÊNCIA.

1. Conforme expusemos no artigo I, o verdadeiro é conversível com o ente. Ora, o ente se encontra antes de tudo fora da inteligência. Logo, também o verdadeiro se encontra antes fora da inteligência, ou seja, nas próprias coisas.

2. Além disso, as coisas não estão na inteligência pela sua essência, mas pela sua imagem (*species*), como se lê no livro III da obra *Sobre a Alma* (comentário 38). Se a verdade se encontrasse primariamente na inteligência, a verdade não constituiria a essência da coisa mas apenas uma semelhança ou imagem dela, e o verdadeiro seria apenas uma imagem do ente existente fora do intelecto. Ora, a imagem da coisa, que existe na inteligência, não se predicaria da coisa existente fora da inteligência, como também não seria conversível com ela. Portanto, tampouco o verdadeiro seria conversível com o ente, o que é falso.

3. Além disso, tudo aquilo que está em alguma coisa é posterior à coisa na qual está. Se, portanto, a verdade estivesse antes na inteligência do que nas coisas, o juízo sobre a verdade ocorreria segundo o parecer da inteligência. Com o que se voltaria ao erro dos filósofos antigos, segundo os quais tudo o que alguém opina é verdadeiro, e duas afirmações contraditórias seriam verdadeiras ao mesmo tempo. Ora, isto é absurdo.

4. Além disso, se a verdade residisse primariamente na inteligência, seria necessário que uma coisa que pertence à compreensão da verdade fizesse parte da definição da própria verdade. Ora, Agostinho recusa tais definições da verdade no livro dos *Soliloquios* (livro II, capítulos IV e V); por exemplo, a seguinte: "Verdadeiro é aquilo que é como aparece". Com efeito, se esta definição fosse correta, não seria verdadeiro o que não aparece. Ora, isto é falso em se tratando das pedrinhas mais escondidas que se encontram nas entranhas da terra. Agostinho rejeita também esta definição: "Verdadeiro é aquilo que é tal qual aparece ao sujeito cognoscente, se este quiser e puder conhecer". Com efeito, segundo esta definição, uma coisa deixaria de ser verdadeira, se o sujeito cognoscente não quisesse ou não pudesse conhecê-la. O mesmo aconteceria com quaisquer outras definições da verdade, nas quais se colocasse alguma referência necessária à inteligência. Por conseguinte, a verdade não está primariamente na inteligência.

II --- CONTRATESE PARECERIA QUE A VERDADE RESIDE  
PRIMARIAMENTE  
NA INTELIGÊNCIA, E NÃO NAS COISAS.

1. O Filósofo afirma no livro VI da *Metafísica* (comentário 8.º): "O verdadeiro e o falso existem só na inteligência".

2. Além disso, a verdade consiste na conformidade entre a coisa e o intelecto. Ora, esta conformidade só pode residir no intelecto. Logo, também a verdade só pode residir na inteligência.

III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

Quando se predica algo de alguma coisa antes das outras, não é necessário que o objeto ao qual se atribui antes o predicado comum seja a causa dos outros, senão que a causa é aquilo no qual se encontra primeiro a noção completa deste predicado comum.

Assim, por exemplo, a sanidade é predicada antes de tudo do animal, no qual por primeiro se verifica o conceito completo de sanidade, embora também o remédio se possa qualificar como sadio, pelo fato de gerar sanidade. Conseqüentemente, já que o verdadeiro se predica de muitas coisas, em sentido primário e em sentidos secundários, necessariamente se predica prioritariamente daquilo em que a noção de verdade se encontra em sua plenitude.

Ora, o complemento ou plenitude de qualquer movimento é constituído pelo seu fim ou termo. O movimento da faculdade cognoscitiva encontra o seu termo na inteligência, pois a coisa conhecida deve necessariamente encontrar-se na inteligência que conhece, segundo o modo característico desta última. Ao contrário, o termo da faculdade tenencial são as coisas, razão pela qual o Filósofo, em sua obra *Sobre a Alma* (livro III, comentário 54 e seguinte), estabelece um certo circuito nos atos da alma e da inteligência, no sentido de que o objeto que está fora da inteligência põe em movimento a inteligência; o objeto conhecido, por sua vez, desperta a faculdade tendencial (*appetitiva*), e esta faz com que a inteligência retorne ao objeto, do qual partiu todo o movimento do processo cognoscitivo.

E já que o bem, conforme ficou demonstrado no artigo anterior, está correlacionado à faculdade tendencial, ao passo que o verdadeiro se relaciona com a inteligência, afirma o Filósofo (*Metafísica*, livro VI, comentário 9.º) que o bem e o mal se encontram nas coisas, ao passo que o verdadeiro e o falso residem na inteligência. Ora, uma coisa só se diz verdadeira na medida em que concorda com a inteligência que a conhece. Por conseguinte, o verdadeiro se encontra primeiramente na inteligência, e só depois nas coisas.

Todavia, cumpre notar que uma é a relação que o objeto tem com o conhecimento prático e outra a que tem com o conhecimento teórico. O conhecimento prático causa as coisas, razão pela qual constitui a medida das coisas que vêm a ser por obra dele. Ao contrário, o conhecimento teórico, pelo fato de receber das coisas, é de certa maneira movido pelas próprias coisas, sendo portanto estas que constituem a medida dele. Daqui se conclui que são as coisas da natureza, das quais a nossa inteligência haure o seu conhecimento, que constituem a medida do nosso intelecto, conforme se afirma no livro X da *Metafísica* (comentário 9.º). Estas, porém, derivam a sua medida da inteligência de Deus, no qual tudo está encerrado, da mesma forma que tudo o que constitui produto da mente humana se encontra na inteligência do artífice.

Assim, pois, a inteligência de Deus constitui a medida de tudo, não podendo, porém, ser medida ou comensurada por ninguém e por nada, ao passo que as coisas da natureza são ao mesmo tempo comensurantes e comensuradas. Ao contrário, a nossa inteligência é comensurada; é também comensurante, não porém em relação às coisas criadas, mas em relação aos produtos do engenho humano.

Portanto, o objeto natural está colocado entre duas inteligências e se denomina verdadeiro segundo a sua conformidade com ambas. Segundo a conformidade com a inteligência divina, a coisa criada se denomina verdadeira, na medida em que cumpre a função para a qual foi destinada pela inteligência divina, como demonstram Anselmo (*Sobre a Verdade*), Agostinho (*Sobre a Verdadeira Religião*, capítulo XXXI) e Avicena, com a definição acima referida. Segundo a conformidade com a inteligência humana, a coisa criada se denomina verdadeira, na medida em que é apta a fornecer por si mesma uma base para um julgamento correto. Analogamente, falsas se denominam aquelas coisas que têm aptidão para aparentarem algo que na realidade não são, ou aparecem diversamente do que na realidade são, segundo o que afirma o quinto livro da *Metafísica* (comentário 34).

A primeira acepção da verdade reside na coisa antes da segunda, visto que a conformidade com a inteligência divina é anterior à conformidade com a mente humana. Conseqüentemente, mesmo que não houvesse inteligência humana, as coisas continuariam a denominar-se verdadeiras, em relação à mente divina. Se, porém, por uma hipótese impossível, não existisse nem a inteligência humana nem a divina, já não teria sentido algum falar de verdade.

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. Segundo quanto acima explanamos, a verdade se predica primariamente da inteligência que conhece, e só depois do objeto ou coisa que concorda com a inteligência cognoscente, sendo



que em ambos os sentidos o verdadeiro é conversível com o ente, embora de maneira diversa, ou seja: ao predicar-se das coisas, o verdadeiro equivale ao ente na linha da predicação, uma vez que todo ser concorda com a inteligência divina e pode fazer com que a inteligência humana concorde com ele, e vice-versa. Se, porém, o verdadeiro se entender com referência à inteligência, já não equivale ao ente que reside fora do intelecto na linha da predicação, mas na linha da semelhança ou da pertinência comum, isto é, no sentido de que a todo conhecimento verdadeiro corresponde necessariamente um ente, e vice-versa.

2. A resposta segue do ponto acima.

3. Aquilo que reside num outro ser só depende dele quando é causado por derivação dos seus princípios. Assim, por exemplo, a luz, que é produzida no ar por fatores a ele extrínsecos — no caso. o sol —, depende mais do movimento do sol do que do ar. Analogamente, a verdade, produzida na inteligência pelas coisas criadas, não depende do julgamento da alma, e sim da própria existência das coisas. Em outros termos: uma proposição é verdadeira ou falsa, na medida em que a coisa for um ente ou um não-ente. O mesmo se dá com o conhecimento.

4. Nas referidas passagens, Agostinho fala daquela visão da inteligência humana, da qual a verdade da coisa *não* depende. Efetivamente, existem muitas coisas que não são apreendidas pela nossa inteligência. Contudo, nada existe que não possa ser apreendido, em ato, pela inteligência divina, e em potência, pelo intelecto humano, visto que o intelecto agente se define como sendo aquele que pode fazer tudo, e o intelecto possível se define como sendo aquele que é passível de tornar-se qualquer coisa. Conseqüentemente, na definição da coisa verdadeira pode entrar a visão atual (em ato) da inteligência divina, ao passo que a visão da inteligência humana só pode entrar se for entendida na linha da potência, conforme se evidencia do que foi exposto acima (no item III deste artigo).

## ARTIGO TERCEIRO

### *A verdade reside somente no intelecto sintetizante e analisante?*

I — TESE: PARECERIA QUE A VERDADE NÃO RESIDE EXCLUSIVAMENTE  
NO INTELECTO SINTETIZANTE E ANALISANTE.

1. O verdadeiro se denomina tal em virtude da comparação do ente com a inteligência. Ora, a primeira operação pela qual a inteligência é comparada com a coisa é enquanto forma as quiddidades das coisas, ao conceber as definições destas últimas. Logo, a inteligência reside primária e mais propriamente nesta operação (e não na atividade sintetizante e analisante da inteligência).

2. Além disso, a verdade consiste na conformidade da coisa com o intelecto. Ora, assim como o intelecto sintetizante e analisante pode pôr-se em conformidade com as coisas, da mesma forma o pode a inteligência que compreende as quiddidades das coisas. Logo, a verdade não está exclusivamente no intelecto sintetizante e analisante.

II — *CONTRATESE: PARECERIA QUE A VERDADE RESIDE EXCLUSIVAMENTE  
NO INTELECTO SINTETIZANTE E ANALISANTE.*

1. No livro VI da *Metafísica* (comentário 8.º) lê-se o seguinte: "O verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas na inteligência. Nos elementos simples, contudo, nem mesmo o que alguma coisa é, está na mente".

2. Além disso, no livro III da obra *Sobre a Alma* se lê que a inteligência das coisas indivisíveis reside naquelas coisas, nas quais não há nem verdade nem falsidade.

III — *RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.*

Assim como o verdadeiro se encontra antes na inteligência do que nas coisas, da mesma forma reside antes na atividade do intelecto sintetizante e analisante do que na do intelecto formador das essências ou quiddidades das coisas.

Com efeito, o conceito de verdade consiste na concordância entre a coisa e o conhecimento. Ora, uma e mesma coisa não pode concordar consigo mesma, porém é uma concordância de coisas diversas. Em consequência, o conceito de verdade se verifica na inteligência primariamente no instante em que esta começa a possuir algo de próprio, que a coisa existente fora da inteligência não possui, mas que corresponde ao objeto, de modo que possa surgir a concordância entre ambos (a inteligência e a coisa).

Ora, o intelecto que forma as quiddidades das coisas só possui uma imagem do objeto existente fora do espírito, como acontece com os sentidos, que apreendem as imagens das coisas sensíveis. No momento, porém, em que a inteligência começa a fazer um julgamento sobre a coisa apreendida, este julgamento constitui algo de próprio do intelecto, algo que não se encontra no próprio objeto. Quando aquilo que está na coisa extrínseca concorda com o julgamento da inteligência, diz-se que o julgamento é verdadeiro.

Ora, o intelecto formula o seu julgamento sobre o objeto apreendido, no momento em que diz que alguma coisa é ou não é, sendo que esta é a função do intelecto sintetizante e analisante. Baseado nisto, o Filósofo afirma em sua *Metafísica* (livro VI, texto 8.º) que a síntese e a

análise estão na inteligência e não nas coisas. Daí que a verdade reside primariamente na atividade sintetizante e analisante da inteligência. Secundária e posteriormente, o verdadeiro se encontra no intelecto formulador de definições.

Conseqüentemente, uma definição se diz verdadeira ou falsa, ocorrendo esta última quando se define uma coisa como sendo o que não é, como por exemplo quando se atribui ao triângulo a definição do círculo. A definição é também falsa, quando não é possível combinar ou concordar entre si as partes que a compõem. Assim, por exemplo, quando se define algo como sendo um ser vivente destituído de sensibilidade, a composição ou síntese que se pretende com isto afirmar é falsa, pois não existe ser vivente destituído de sensibilidade. Ora, uma definição só se diz verdadeira ou falsa com referência à componibilidade ou síntese entre as partes que a compõem, da mesma forma como a coisa se diz verdadeira em referência ao intelecto.

Do acima exposto evidencia-se o seguinte: o verdadeiro se predica antes de tudo em relação à atividade sintetizante ou analisante da inteligência; em seguida, das definições das coisas, conforme a síntese nelas contida for verdadeira ou falsa; em terceiro lugar, o verdadeiro se predica das coisas enquanto concordam com a inteligência divina ou têm aptidão natural a concordar com o intelecto humano; em quarto lugar predica-se do homem, que pode escolher suas proposições, verdadeiras ou falsas, ou que, no que diz ou faz, formula a respeito de si mesmo ou de outros um juízo verdadeiro ou falso.

Ora, a verdade se predica dos termos, do mesmo modo que se predica dos conhecimentos expressos pelos termos.

#### *IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.*

1. Embora a formação das quiddidades (definições) constitua a primeira operação da inteligência, todavia o intelecto não tem, em virtude dela, algo mais de próprio que possa estar em conformidade com a coisa. Por conseguinte, a verdade não reside propriamente nesta operação da inteligência.

2. A resposta se deduz do ponto acima.

### *ARTIGO QUARTO*

*Haverá uma só verdade, em virtude da qual todas as coisas são verdadeiras?*

I — TESE: PARECERIA QUE HÁ UMA SÓ VERDADE DA QUAL  
DERIVAM TODAS AS OUTRAS.

1. Anselmo diz no livro *Sobre a Verdade* (capítulo XIV) que, assim como o tempo está para tudo o que é temporal, da mesma forma a verdade está para todas as coisas verdadeiras. Ora, o tempo está para todas as coisas temporais de maneira tal, que há um tempo só. Logo, também a verdade está para todas as coisas verdadeiras de maneira tal, que existe uma só verdade.

2. Todavia, a verdade reveste uma dupla acepção.

No primeiro sentido, a verdade identifica-se com a essência de uma coisa, conforme a definição de Agostinho no livro dos *Soliloquios* (livro V): "Verdadeiro é aquilo que é". Por conseguinte, já que existem muitas essências, deve haver também muitas verdades.

Na segunda acepção, a verdade se define enquanto se exprime na inteligência, conforme a definição de Hilário: "O verdadeiro é declarador do ser". Assim, visto que nada pode manifestar algo ao intelecto a não ser conforme a virtude da Verdade Primeira divina, todas as verdades constituem de certo modo uma só coisa ao moverem a inteligência, da mesma forma que todas as coisas constituem uma só coisa ao moverem a visão, isto é, enquanto movem a visão sob o aspecto de uma só coisa, a luz. — Argumento em contrário: o tempo é numericamente um só, em tudo o que é temporal. Se, portanto, a verdade está para as coisas verdadeiras da mesma forma que o tempo está para as coisas temporais, necessariamente haverá uma só verdade numérica para todas as coisas verdadeiras. Não é suficiente que todas as verdades constituam uma só coisa ao moverem a inteligência, ou que constituam uma só coisa em seu exemplar.

3. Além disso, Anselmo raciocina da maneira seguinte no livro *Sobre a Verdade* (capítulo XIV): Se a muitas coisas verdadeiras corresponderem muitas verdades, concluir-se-á que as verdades variam de acordo com o variar das coisas verdadeiras. Ora, as verdades não variam conforme variam as coisas verdadeiras, pois, mesmo quando parecem as coisas verdadeiras e as coisas retas, continuam a subsistir a verdade e a retidão, em virtude das quais as coisas são verdadeiras ou retas. Por conseguinte, existe uma só verdade.

Anselmo demonstra a premissa menor da maneira seguinte: parecendo o elemento significado, ainda permanece a retidão da significação, visto que o que é reto existe para que seja significado aquilo que aquele sinal significava. Pela mesma razão, parecendo qualquer coisa verdadeira ou reta, a sua retidão ou verdade continua a existir.

4. Além disso, nas coisas criadas nenhuma verdade é a sua própria verdade, assim como a verdade do homem não é o homem, e a verdade da carne não é a carne. Ora, todo ente criado é

verdadeiro. Logo, nenhum ente é criado e é uma verdade. Conseqüentemente, toda verdade é algo de incriado, só podendo existir uma verdade.

5. Além disso, entre as criaturas nada existe superior à inteligência humana, exceto Deus, segundo o dizer de Agostinho. Ora, a verdade, segundo a demonstração de Agostinho no livro dos *Soliloquios* (capítulos II e III), é maior do que a inteligência humana, pois não se pode dizer que seja menor. Com efeito, se a inteligência fosse superior à verdade, caber-lhe-ia julgar sobre a verdade, o que é falso. A inteligência não julga *sobre* a verdade, mas *segundo* a verdade, da mesma forma que ao juiz não compete julgar sobre a lei, mas segundo a lei, conforme diz o mesmo Agostinho no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulo XXXI).

Tampouco se pode dizer que a inteligência esteja em pé de igualdade com a verdade, pois a verdade é para o intelecto o critério à luz do qual deve julgar tudo, visto que a inteligência não pode tomar-se como critério para julgar acerca das coisas. Logo, a verdade só pode ser o próprio Deus. Por conseguinte, só existe uma verdade, à luz da qual todas as coisas são verdadeiras.

6. Além disso, Agostinho demonstra no livro LXXXIII das *Questões* (questão 9.<sup>a</sup>) que a verdade não é percebida pelos sentidos corporais, e o prova da maneira seguinte: pelos sentidos corporais só se percebe o que é mutável. Ora, a verdade é imutável, portanto não pode ser apreendida pelos sentidos. Analogamente, pode-se argumentar: tudo o que é criado, é mutável. Ora, a verdade é imutável, logo não pode ser uma coisa criada. Se não é criada, é incriada. Portanto, só existe uma verdade.

7. Além disso, no lugar citado Agostinho argumenta no mesmo contexto, da maneira seguinte: não existe nenhuma coisa sensível — e portanto acessível aos sentidos — que não encerre algo que se assemelhe ao falso, de maneira que não seja possível discernir. Com efeito, para citar um só exemplo: tudo quanto apreendemos através dos sentidos corporais, também quando as coisas não estão presentes aos sentidos, recebemos as imagens dessas coisas como se nos estivessem presentes, como acontece também no sono ou em acessos de furor. Ora, a verdade nada encerra em si que se assemelhe ao falso. Logo, não pode ser apreendida pelos sentidos.

Analogamente, poder-se-ia argumentar: tudo o que é criado contém algo que se assemelha ao falso, isto é, enquanto carrega em seu bojo alguma deficiência. Logo, nenhuma coisa criada pode ser verdadeira. Conseqüentemente, só existe uma verdade.

1. Afirma Agostinho no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulo XXXVI): "Assim como a semelhança é a forma das coisas semelhantes, da mesma maneira a verdade é a forma das coisas verdadeiras". Ora, as coisas semelhantes múltiplas correspondem semelhanças múltiplas. Logo, as coisas verdadeiras múltiplas correspondem verdades múltiplas.

2. Além disso, assim como toda verdade criada deriva da verdade incriada e dela haure a sua força, da mesma forma toda luz inteligível deriva da primeira luz à guisa de modelo ou exemplar, haurindo desta primeira luz fontal a sua força de iluminar. Ora, diz-se que há muitas luzes inteligíveis, conforme demonstra com evidência Dionísio. Logo, por analogia se deve conceder que as verdades são múltiplas.

3. Além disso, embora as cores atinjam ou movam a visão em virtude da luz, todavia se diz simplesmente que as cores são múltiplas e diferentes, não se podendo dizer que sejam uma só coisa, a não ser falando analogicamente. Logo, embora todas as verdades criadas se expressem na inteligência em virtude da Verdade Primeira, todavia não se pode dizer que constituam uma só verdade, a não ser falando em sentido analógico.

4. Além disso, assim como uma verdade criada não pode manifestar-se na inteligência a não ser em virtude da verdade incriada, da mesma forma nenhum poder criado pode operar alguma coisa a não ser em virtude do poder incriado. Ora, não dizemos que, para todas as coisas que têm poder, existe um só poder. Logo, tampouco se deve dizer que há para todas as coisas verdadeiras uma só verdade.

5. Além disso, Deus é comparado às coisas sob o ponto de vista de uma tríplice causalidade: eficiente, exemplar e final, sendo que, em virtude de uma certa apropriação, a essência das coisas se refere a Deus como causa eficiente, a verdade como causa exemplar, a bondade como causa final, embora cada uma das três (essência, verdade e bondade) possa ser referida a Deus segundo qualquer um dos três tipos de causalidade, com propriedade de expressão. Ora, não dizemos que a todas as coisas boas corresponde uma só bondade, ou que todos os entes possuem uma só essência. Logo, tampouco se deve dizer que para todas as coisas verdadeiras corresponde uma única verdade.

6. Além disso, embora haja uma só verdade incriada, da qual derivam todas as verdades criadas, esta derivação não é de natureza igual para todas as verdades criadas. Com efeito, embora a verdade incriada esteja para todas as coisas de maneira semelhante, todavia a relação que todas as coisas têm com ela não é semelhante, no dizer do livro *Sobre as Causas* (proposição 22). Donde, a verdade das coisas necessárias não deriva da verdade incriada do mesmo modo que a verdade

das coisas contingentes. Ora, a diferença e a pluralidade no modo de reproduzir o modelo-projeto divino implica uma diferença ou pluralidade também nas coisas criadas. Logo, analogamente se dirá que as verdades criadas são múltiplas e diferentes.

7. Além disso, a verdade consiste na conformidade entre a coisa e a inteligência. Ora, sendo as coisas de espécies diferentes e múltiplas, não pode existir uma só conformidade entre a coisa e o intelecto, senão que deve haver conformidades múltiplas, correspondentes à multiplicidade das coisas. Logo, já que as coisas verdadeiras são de espécies diferentes, não pode existir uma verdade única para muitas coisas verdadeiras.

8. Além disso, Agostinho ensina no livro XII *Sobre a Trindade* (capítulo XI): "Deve-se crer que a natureza da inteligência humana está de tal modo relacionada com as coisas inteligíveis, que enxerga tudo o que conhece sob uma certa luz *sui generis*". Ora, a luz sob a qual o intelecto humano tudo vê é a verdade. Logo, a verdade pertence ao gênero da própria inteligência, e portanto é necessário que cada coisa criada constitua uma verdade. Conseqüentemente, a cada coisa criada corresponde uma verdade.

### III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

Conforme se evidencia do que precede (cf. artigo segundo), a verdade reside, em sentido próprio, na inteligência divina ou na humana, assim como a sanidade se encontra no ser vivente. Nas outras coisas a verdade se encontra pela relação que estas têm com o conhecimento, da mesma forma que a certas outras coisas atribuímos a sanidade, pelo fato de elas operarem ou receberem a sanidade.

Por conseguinte a verdade reside na inteligência de Deus em sentido próprio e primário, na inteligência humana em sentido próprio e secundário; nas coisas, a verdade se encontra em sentido impróprio e secundário, isto é, só com referência a uma das duas verdades que acabamos de mencionar (a verdade existente na mente divina e a existente no intelecto humano).

A verdade do conhecimento divino é, portanto, uma só, derivando dela uma pluralidade de verdades para a inteligência humana, da mesma forma que de uma só face de homem deriva uma pluralidade de imagens no espelho, segundo a glosa de Agostinho ao salmo 11, versículo 2.º: "As verdades foram desvalorizadas pelos filhos dos homens".

Ao contrário da verdade divina, a verdade que reside nas coisas é múltipla, assim como é múltipla a essência das coisas. A verdade que se predica das coisas enquanto relacionadas com o intelecto humano é de certo modo accidental às coisas, visto que estas permaneceriam em sua essência, na hipótese de que a inteligência humana não existisse nem pudesse existir. Ao contrá-

rio, a verdade que se predica das coisas enquanto relacionadas com a inteligência de Deus reside nelas indissolúvelmente, visto que não podem subsistir a não ser pela inteligência divina, que as produz e as mantém no ser. Conseqüentemente, a verdade reside nas coisas, antes pela sua relação com o intelecto divino do que pela sua relação com a inteligência humana, pois com respeito ao intelecto divino as coisas criadas são efeitos, ao passo que com respeito à inteligência humana são causas, pois é delas que a inteligência humana haure o seu conhecimento.

Se, por conseguinte, por verdade no sentido próprio se entende aquela à luz da qual todas as outras coisas são em sentido primário verdadeiras, conclui-se que todas as coisas que são verdadeiras são-no em virtude de uma única verdade, que é a da inteligência de Deus. É neste sentido que Anselmo fala da verdade no livro *Sobre a Verdade* (capítulos VIII e XII).

Ao contrário, se por verdade no sentido próprio se entende aquela em virtude da qual as coisas se denominam verdadeiras em sentido secundário, existe uma pluralidade de verdades, em correspondência à pluralidade de inteligências. Se, porém, se considerar a verdade em sentido impróprio, verdade segundo a qual todas as coisas se denominam verdadeiras, neste caso existem muitas verdades, embora a cada coisa corresponda uma só verdade.

Todavia, as coisas se denominam verdadeiras segundo a verdade que habita na inteligência divina ou na humana (assim como um determinado alimento se diz saudável em força da sanidade contida no ser vivente, e não em virtude de uma forma eventualmente inerente a ele). Toda coisa se denomina verdadeira segundo a verdade que reside na própria coisa (verdade esta que não é outra coisa senão a essência, a qual concorda com a inteligência ou faz esta última concordar com ela) à guisa de uma forma inerente, da mesma maneira que um alimento se denomina saudável em virtude de uma qualidade que lhe é própria e que precisamente faz com que o alimento se denomine saudável.

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. O tempo está para as coisas temporais do mesmo modo que a medida ou critério comensurante está para a coisa comensurada. Logo, é evidente que na citada passagem Anselmo fala daquela verdade que constitui apenas o critério ou medida comensurante de todas as coisas. *Esta* verdade, realmente, é uma só, assim como o tempo é um só, como se conclui no segundo argumento.

Em contrapartida, a verdade que reside na inteligência humana ou nas próprias coisas não está para as coisas como o critério extrínseco e comum para as coisas medidas ou comensuradas, mas está para as coisas, ou como o elemento comensurado está para o critério comensurante (tal



é o caso da verdade existente no intelecto humano, sendo que aqui a verdade variará necessariamente de acordo com a variação das coisas), ou como critério ou medida extrínseca. Tal é o caso da verdade existente nas próprias coisas. Ora, também estas medidas ou critérios comensurantes são necessariamente múltiplos, de acordo com a multiplicidade das coisas comensuradas, assim como a corpos diversos correspondem dimensões diversas.

2. Concedemos o que afirma este argumento.

3. A verdade que permanece, ao perecerem as coisas, é a verdade existente na inteligência divina. *Esta* verdade é numericamente uma só. Ao contrário, a verdade que reside nas coisas ou na inteligência humana varia conforme variam as coisas.

4. A afirmação de que nenhuma coisa é a sua própria verdade vale para as coisas que têm o ser completo na natureza, da mesma forma que a afirmação de que nenhuma coisa é o seu próprio ser. E, contudo, o ser de uma coisa é algo criado. Da mesma forma, a verdade de uma coisa é algo criado.

5. A verdade sob cuja luz a inteligência humana tudo julga é a Verdade Primeira. Pois, assim como da verdade da mente divina derivam para a inteligência dos anjos as imagens infusas das coisas, a cuja luz os anjos compreendem tudo o que compreendem, da mesma forma deriva da verdade do intelecto de Deus, à guisa de modelo, a verdade dos primeiros princípios, à luz dos quais a nossa inteligência formula os seus juízos sobre tudo. E uma vez que só podemos formular os nossos juízos a partir da verdade dos referidos princípios, na medida em que tal verdade constitui um espelho da Verdade Primeira, dizemos que julgamos tudo a partir da Verdade Primeira.

6. A verdade imutável de que fala Agostinho é a Verdade Primeira. Esta, realmente, não é perceptível aos sentidos nem constitui algo criado.

7. Deve-se dizer que mesmo a verdade criada nada encerra que se assemelhe ao falso, embora toda coisa criada carregue em seu bojo algo que se assemelha à falsidade. Com efeito, diz-se que cada coisa criada encerra algo de semelhante à falsidade, enquanto apresenta deficiências (próprias de tudo quanto é criado). Contudo, a verdade reside na coisa criada, não enquanto esta encerra deficiências, mas enquanto se liberta das mesmas e está em conformidade com a Verdade Primeira.

#### *V — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA CONTRATESE.*

1. No sentido próprio, a semelhança reside em cada uma das duas coisas comparadas. Ao contrário, a verdade, por constituir uma concordância entre a inteligência e a coisa, não reside, no sentido próprio, em ambas (na inteligência e na coisa), mas só no intelecto. Ora, como só existe

uma inteligência (a divina), à qual tudo deve conformar-se para poder denominar-se verdadeiro, conclui-se que todas as coisas devem denominar-se verdadeiras em virtude da conformidade com uma só verdade, embora em uma pluralidade de coisas semelhantes exista uma pluralidade de semelhanças.

2. Embora a luz inteligível tenha o seu exemplar ou modelo na luz divina, todavia o termo luz se predica em sentido próprio também das luzes inteligíveis criadas. Ao contrário, a verdade não se predica em sentido próprio das coisas, pois estas, no sentido próprio, têm o seu exemplar ou modelo da inteligência divina. Por conseguinte, não falamos de uma só luz, como falamos de uma só verdade (incriada).

3. Valem as considerações que acabamos de fazer no ponto 2. As cores se denominam visíveis em sentido próprio, embora só possam ser vistas através da luz.

4. Valem também aqui, *mutatis mutandis*, as considerações feitas no ponto 2.

5. Também para este argumento vale a resposta dada no ponto 2, *mutatis mutandis*.

6. Ainda que a verdade divina não constitua modelo ou exemplar de modo igual para todas as coisas criadas, nem por isso se exclui que todas as coisas sejam verdadeiras em virtude de uma única verdade, e isto em sentido próprio. Com efeito, o que há de diferente nas coisas criadas não se denomina verdade com aquela propriedade de termo que se verifica ao falarmos da verdade exemplar incriada.

7. Embora as coisas de espécie diferente não apresentem a mesma conformidade com a inteligência divina, esta é uma só, e é com ela que concordam todas as coisas denominadas verdadeiras. Ora, *da parte da inteligência divina* existe uma só conformidade com todas as coisas, se bem que as coisas não concordem com ela de maneira igual. Por conseguinte, permanece de pé que existe uma só verdade (incriada), da qual derivam todas as outras, no sentido acima explicado.

8. Na passagem invocada, Agostinho fala da verdade exemplarizada pela própria inteligência divina no nosso intelecto, assim como no espelho aparece a semelhança do nosso rosto. Ora, conforme as explanações que demos acima, tais verdades, existentes nas nossas inteligências e derivantes da Verdade Primeira, são múltiplas. Ou então dir-se-á que a Verdade Primeira pertence, de certo modo, ao gênero da alma (inteligência), entendendo-se o termo gênero na acepção ampla, isto é, no sentido de que todos os seres inteligíveis (espirituais) ou incorpóreos se dizem pertencer a um só gênero, à guisa do que se lê no livro inspirado dos Atos, capítulo XVII, versículo 28: também nós "pertencemos ao seu gênero".

## ARTIGO QUINTO

# Haverá alguma outra verdade eterna, além da verdade primeira?

I — TESE: PARECERIA EXISTIR MAIS DO QUE UMA VERDADE ETERNA.

1. Anselmo afirma no *Monólogo* (capítulo XVII), ao falar da verdade das proporções (coisas enunciáveis): "Quer se diga que a verdade tem início ou fim, quer se negue isto, a realidade é que a verdade carece de princípio e de fim". Ora, o princípio de que a verdade ou tem início ou fim, ou não os tem, vale para todas as verdades. Portanto, nenhuma verdade tem início nem fim. Ora, isto é o mesmo que dizer que todas as verdades são eternas.

2. Além disso, tudo aquilo cujo ser segue à destruição do seu ser é eterno, visto que, quer se diga que existe, quer se diga que não existe, segue que existirá: e é necessário dizer, de cada coisa, que exista ou não exista, quanto a cada momento temporal. Ora, à destruição da verdade segue que a verdade existe, visto que, se a verdade não existe, é verdadeiro que a verdade não existe, e nada pode ser verdadeiro a não ser em virtude da verdade. Logo, a verdade é eterna.

3. Além disso, se a verdade das proposições não for eterna, deve-se determinar quando as proposições são verdadeiras e quanto não o são. Ora, neste caso esta proposição é verdadeira, isto é, que nenhuma proposição é verdadeira. Logo, existe a verdade das proposições, o que é contrário à suposição feita. Por conseguinte, não se pode afirmar que a verdade das proposições não é eterna.

4. Além disso, o Filósofo demonstra, no livro I da *Física* (comentário 82), que a matéria é eterna (embora isto seja falso), pelo fato de ela permanecer depois de corromper-se e existir antes de ser gerada, visto que, se se corrompe, corrompe-se em algo, e se é gerada, é gerada de algo. Ora, aquilo de que algo é gerado é a matéria, e aquilo em que se corrompe é também a matéria.

Coisa análoga ocorre com a verdade. Se se afirma que ela se corrompe ou é gerada, segue-se que ela existe antes de ser gerada e continua a existir depois de corromper-se, visto que, se é gerada, passou do não-ser ao ser, e, se se corrompe, passou do ser para o não-ser. Ora, quando a verdade não existe, é verdadeiro afirmar que a verdade não existe. Ora, isto não pode ser, se a verdade não existir. Logo, a verdade é eterna.

5. Além disso, tudo aquilo cuja não-existência é incompreensível é eterno, visto que tudo aquilo o que poderia não existir pode ser concebido como não existente. Ora, também a verdade das proposições é algo cuja não-existência seria incompreensível, visto que a inteligência não

pode compreender alguma coisa, se não compreender que a coisa é verdadeira. Logo, a verdade das proposições é eterna.

6. Além disso, Anselmo argumenta da seguinte maneira no *Monólogo* (capítulo XVII): "Quem for capaz, reflita e diga quando esta verdade teve início ou quando deixou de ser".

7. Além disso, o que agora é futuro, sempre foi futuro, e o que foi passado, sempre será passado. Ora, se assim é, uma proposição referente ao futuro é verdadeira, visto que é algo futuro, e igualmente uma proposição referente ao passado é verdadeira, visto que é algo passado. Logo, a verdade de uma proposição referente ao futuro sempre existiu, e a verdade de uma proposição referente ao passado sempre existirá. Conseqüentemente, não só a Verdade Primeira é eterna, mas muitas outras também o são.

8. Além disso, Agostinho afirma no livro *Sobre o Livre Arbítrio* que não existe nada mais eterno do que estas duas verdades: a idéia do círculo, e dois mais três são cinco. Ora, estas duas verdades são verdades criadas. Logo, existem outras verdades eternas, além da Verdade Primeira.

9. Além disso, para que um enunciado seja verdadeiro, não se exige que uma coisa seja enunciada em ato, mas basta que exista realmente a coisa acerca da qual se pode fazer a enunciação. Ora, antes que o mundo fosse, houve, além de Deus, algo acerca do qual se podia fazer uma enunciação. Ora, tudo o que existiu antes do mundo é eterno. Logo, a verdade das enunciações é eterna.

Demonstração da premissa média. O mundo foi feito do nada, isto é, depois da existência do nada. Logo, antes que o mundo fosse, existia o não-ser. Ora, uma enunciação verdadeira não se faz só acerca de alguma coisa que existe, mas também acerca de uma coisa que não existe, pois, assim como se pode enunciar que aquilo que é, existe, da mesma forma se pode enunciar que aquilo que não é, não existe. Por conseguinte, antes que o mundo fosse, já havia alguma coisa acerca da qual se podia fazer uma enunciação verdadeira.

10. Além disso, tudo aquilo que é conhecido, é verdadeiro enquanto é conhecido. Ora, Deus conheceu todas as proposições desde a eternidade. Logo, todas as proposições são verdadeiras desde a eternidade, e por conseguinte existem muitas verdades eternas.

11. Ao argumento acima se poderia objetar o seguinte. O argumento não demonstra que as coisas são verdadeiras em si mesmas, senão apenas na inteligência divina. A isto se pode contra-objetar: é necessário que as coisas conhecidas sejam verdadeiras conforme são conhecidas. Ora, as coisas são conhecidas por Deus desde toda a eternidade não somente conforme estão presentes na inteligência divina, mas enquanto existem na sua própria natureza. A este propósito cabe citar o livro inspirado do *Eclesiástico*, capítulo XXIII, versículo 29: "Ao Senhor nosso Deus são conhecidas todas as coisas antes que fossem criadas, assim como as conhece depois da

criação das mesmas". Conseqüentemente, Deus conhece as coisas, depois de criadas, da mesma forma que as conheceu antes da sua criação. Logo, desde toda a eternidade existiram muitas verdades, não somente na inteligência de Deus, mas também em si mesmas.

12. Além disso, diz-se sem restrições que alguma coisa é ou existe, conforme está na sua efetivação. Ora, o conceito de verdade se efetiva na inteligência. Se, portanto, se pode dizer sem restrições que desde toda a eternidade houve muitas coisas verdadeiras no intelecto divino, deve-se admitir que há muitas verdades eternas.

13. Além disso, no dizer do *Livro da Sabedoria*, (capítulo I, versículo 15), "a justiça é perpétua e imortal". Ora, a verdade constitui parte da justiça, como diz Túlio Cícero na sua *Retórica* (livro II *Sobre a Invenção*). Logo, a verdade é perpétua e imortal.

14. Além disso, os conceitos universais são perpétuos e incorruptíveis. Ora, o verdadeiro é sumamente universal, por ser conversível com o ente. Logo, a verdade é perpétua e incorruptível.

15. Ao argumento acima se poderia objetar que o conceito universal, embora não se corrompa por si mesmo, corrompe-se acidentalmente. A isto se pode observar o seguinte, insistindo no argumento: uma coisa deve ser designada mais pelo que ela é em si mesma do que pelo que é acidentalmente. Se, portanto, a verdade é perpétua e incorruptível em si mesma, e só se corrompe e é gerada acidentalmente, deve-se admitir sem restrições que a verdade é universalmente eterna, ou, por outra, que todas as verdades são eternas.

16. Além disso, Deus sempre foi anterior ao universo, e isto desde toda a eternidade. Logo, a relação de prioridade ou anterioridade (com respeito ao universo criado) existiu em Deus desde a eternidade. Ora, afirmando-se um dos termos da relação, deve-se necessariamente afirmar também o outro. Logo, também a posterioridade do mundo em relação a Deus (ou seja, o fato de o universo ser posterior a Deus no tempo) é eterna. Logo, de certo modo existe, fora de Deus, algo que é eterno, algo que é verdadeiro. Conseqüentemente, o fato de o universo ser posterior a Deus constitui uma verdade eterna.

17. Ao argumento acima se poderia objetar o seguinte. A mencionada relação de anterioridade e posterioridade não constitui algo fundado na natureza das coisas mas apenas na razão humana. A isto se responderá o seguinte, invocando Boécio no final da obra *A Consolação da Filosofia* (livro V, última prosa): Deus é por natureza anterior ao mundo, mesmo que este existisse desde a eternidade. Logo, a mencionada relação de prioridade é uma relação fundamentada na própria natureza, e não apenas na razão humana.

18. Além disso, a verdade da significação é a retidão da significação. Ora, desde toda a eternidade foi correto que alguma coisa é significada. Logo, a verdade da significação existiu desde toda a eternidade.

19. Além disso, foi verdadeiro desde toda a eternidade que o Pai gerou o Filho e que o Espírito Santo procedeu de ambos. Ora, as verdades contidas na frase anterior são múltiplas (no mínimo duas, a saber: que o Filho foi gerado pelo Pai, e que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho). Logo, existe mais do que uma verdade eterna.

20. Ao referido argumento se objetará: essas verdades são tais em virtude de uma única verdade. Logo, o argumento não obriga a admitir a existência de mais de uma verdade eterna. A isto se replicará: uma é a razão ou verdade, em virtude da qual o Pai é Pai e gera o Filho, outra é a razão ou verdade, em virtude da qual o Filho é Filho e produz o Espírito Santo. Logo, estas duas proposições não são verdadeiras em virtude de uma única verdade.

21. Além disso, embora o ser homem e o ter capacidade para rir sejam conversíveis, todavia não se exprime uma e mesma verdade ao enunciar as duas proposições seguintes: a) O homem é homem; b) O homem é um ser capaz de rir. Com efeito, o termo homem exprime uma realidade diferente da que é expressa pelo termo "capaz de rir" (*risibile*). Da mesma forma (reforçando o argumento anterior), a propriedade expressa pelo termo Pai não é a mesma que a expressa pela palavra Filho. Logo, as citadas proposições não encerram uma só verdade, mas várias.

22. Ao mencionado argumento se replicará: as proposições acima citadas não existiram desde toda a eternidade. Contra-réplica: sempre que houver uma inteligência capaz de fazer uma anunciação, a anunciação pode existir. Ora, desde toda a eternidade existiu uma inteligência divina que compreendeu que o Pai é Pai, e o Filho é Filho. Isto equivale a dizer que desde toda a eternidade existiu uma inteligência divina que enunciou ou pronunciou as citadas proposições, visto que, segundo Anselmo (*Monológio*, capítulo XXX), para a Inteligência Suprema o dizer (enunciar, pronunciar) equivale ao compreender. Logo, as mencionadas proposições existiram desde toda a eternidade.

## II — CONTRATESE: PARECERIA NÃO EXISTIR NENHUMA OUTRA VERDADE ETERNA, ALEM DA VERDADE PRIMEIRA INCRIDA.

1. Nenhuma coisa criada é eterna. Ora, todas as verdades, exceto a Primeira, são criadas. Logo, só a Verdade Primeira é eterna.

2. Além disso, o ente e o verdadeiro são conversíveis. Ora, só existe um ente eterno. Logo, só existe uma verdade eterna.

### III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

Conforme expusemos (no artigo 3.º), a verdade implica concordância e comparação (comensuração), razão pela qual uma coisa se denomina verdadeira enquanto é comparada (comensurada) com outra e lhe é conforme.

Ora, um corpo é comensurado por uma medida intrínseca (como por exemplo a linha, a superfície ou a profundidade) e à base de uma medida extrínseca (por exemplo, o objeto localizado é comensurado pelo espaço, o movimento pelo tempo, o pano pelo metro).

Assim também uma coisa pode ser denominada verdadeira de dois modos: em relação à verdade a ela inerente e em relação a uma verdade extrínseca. Assim, todas as coisas verdadeiras se denominam tais com respeito à Verdade Primeira. Ora, como a verdade existente na inteligência é comensurada pelas próprias coisas, conclui-se que não só a verdade das coisas mas também a verdade do conhecimento ou da anunciação que o exprime se denominam tais com respeito à Verdade Primeira.

Nesta concordância ou comparação (comensuração) entre o conhecimento da inteligência e o objeto, porém, não é necessário que os dois membros ou termos de comparação tenham existência atual, visto que a nossa inteligência pode concordar com coisas que ainda não existem, mas existirão futuramente. Do contrário, não poderia ser verdadeira a frase: Nascerá o Anticristo. Logo, esta afirmação se diz verdadeira com respeito à verdade que está só na mente, mesmo que a própria coisa ainda não exista.

De maneira análoga, também a inteligência de Deus pode desde toda a eternidade concordar com alguma coisa que não existiu desde a eternidade mas só começou a existir no tempo. Em consequência, o que só começou a existir no tempo pode ser denominado verdadeiro desde toda a eternidade, com respeito à verdade eterna (subsistente em Deus).

Se por verdade entendermos a verdade criada — isto é, a que reside nas coisas e na inteligência criada —, neste sentido a verdade não é eterna: nem a verdade inerente às coisas, nem a inerente às enunciações, pois não são eternas nem as próprias coisas nem o conhecimento nos quais residem as verdades criadas.

Ao contrário, se por verdade criada — segundo a qual todas as coisas se denominam verdadeiras — se entender aquela medida ou critério externo que é a Verdade Primeira, nesta acepção toda e qualquer verdade é eterna, tanto a das coisas como a das enunciações e do

conhecimento. É neste sentido que Agostinho entende a verdade nos *Soliloquios* (livro II, capítulos III e IV) e Anselmo no *Monólogo*. Daí afirmar Anselmo, no livro *Sobre a Verdade* (capítulos I e II): "Poderás compreender de que maneira demonstrei no meu *Monólogo* que a verdade suprema não tem início nem fim, pela veracidade do que escrevi".

Esta Verdade Primeira, porém, só pode ser uma para todas as coisas. Pois na nossa inteligência a verdade se diversifica apenas de dois modos: devido à diversidade das coisas apreendidas — das quais o intelecto forma concepções diversas, às quais correspondem verdades diversas na inteligência — e devido ao modo de conhecer. Com efeito, a carreira de Sócrates constitui uma coisa única, porém a inteligência, que conjuntamente conhece o tempo por via de síntese e de análise (*Sobre a Alma*, livro III, comentários 22 e 23), conhece de maneira diversa a carreira de Sócrates como presente, como passada e como futura. Conseqüentemente, a inteligência forma concepções diversas, nas quais se encontram verdades diversas.

Todavia, nenhuma dessas duas espécies de diversidade pode ocorrer no conhecimento divino. Com efeito, Deus não tem conhecimentos distintos de coisas diversas, senão que com um só conhecimento conhece tudo, visto que Deus não conhece cada coisa infundindo-lhe o seu próprio conhecimento (cf. Dionísio, *Sobre os Nomes Divinos*, capítulo VII), mas através de uma só coisa, ou seja, a sua própria essência. Analogamente, o conhecimento de Deus não se prende ao tempo, pois que a sua medida é a eternidade, a qual abstrai do tempo e até absorve em si todo o tempo.

Por conseguinte, não existem muitas verdades eternas, mas uma só.

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. Conforme se depreende da exposição que o próprio Anselmo faz no livro *Sobre a Verdade*, ao afirmar que a verdade da proposição não tem princípio nem fim, não o fez porque a proposição não tivesse início, mas porque não se pode compreender quando aquela proposição da qual estava tratando, e que significava que algo é verdadeiramente futuro, existiria e não seria verdadeira. Daqui se conclui que Anselmo não quis afirmar que a verdade inerente à coisa criada, ou a proposição, não tem início nem fim. O que, na intenção de Anselmo, não tem início nem fim é a Verdade Primeira, a qual constitui a medida ou critério extrínseco, à luz do qual a proposição se denomina verdadeira.

2. Fora da alma encontramos dois elementos: a própria coisa e as privações ou negações da coisa. Estes dois elementos não têm a mesma relação com a verdade, por ser também diversa a relação que têm com a inteligência que conhece.



Com efeito, o próprio objeto, em virtude da imagem que contém, concorda com a inteligência divina, assim como o produto da arte humana concorda com o projeto ou desenho original. Em virtude da sua imagem, o objeto é apto para fazer o nosso conhecimento concordar com ele, enquanto, mediante a sua imagem, acolhida pelo espírito, é apreendido pela inteligência.

Consideremos agora aquilo que não existe fora da alma: não contém em si nada que possa fazer com que concorde com a inteligência divina, nem nada mediante o qual possa ser apreendido pela mente humana. Se, portanto, tal coisa pode concordar com alguma inteligência cognoscente, isto não se deve ao não-ser em si, mas ao intelecto, o qual acolhe em si a idéia do não-ser. O objeto real, que constitui algo de positivo existente fora da inteligência, este sim encerra algo em virtude do qual pode ser denominado verdadeiro.

Com o não-ser da coisa não ocorre isto, pois tudo o que lhe for atribuído procede da inteligência. Quando, portanto, a inteligência fala do não-ser da verdade, isto é verdade, pois, se a verdade aqui subentendida vale do não-ser, não lhe compete nada fora da inteligência. Por isso, à destruição da verdade que se encontra na coisa segue apenas o ser da verdade que está exclusivamente na inteligência.

Disto, por conseguinte, só se pode concluir para a verdade que está no intelecto, a qual verdade é eterna. Esta verdade reside necessariamente na inteligência divina, a qual é a verdade eterna. Por conseguinte, o argumento aduzido prova precisamente que só a Verdade Primeira é eterna.

3. A resposta segue do que acabamos de expor.

4. A resposta segue do que foi exposto no ponto 2.

5. É impossível conceber uma não-existência pura e simples da verdade. Pode-se, contudo, imaginar que não houvesse nenhuma verdade criada, da mesma forma que se poderia imaginar que não houvesse nenhuma coisa criada. Com efeito, a inteligência pode imaginar que não existe ou não conhece, embora não possa imaginar sem existir e sem conhecer. Pois o intelecto não precisa necessariamente entender tudo o que encerra em si, visto que nem sempre reflete sobre si mesmo. Conseqüentemente, não é absurdo a inteligência imaginar a não-existência da verdade criada, sem a qual não pode conhecer.

6. e 7. O que é futuro ainda não existe (é não-ente) enquanto tal, o mesmo acontecendo com o que é passado, enquanto tal. Por conseguinte, assim como da verdade do não-ser não se pode concluir a eternidade de qualquer outra verdade que não seja a Verdade Primeira (cf. supra), da mesma forma esta conclusão não se pode haurir da verdade do passado e do futuro.

8. As palavras de Agostinho devem entender-se no sentido de que as mencionadas verdades são eternas enquanto estão na inteligência divina. Ou então o termo eterno é tomado como sinônimo de perpétuo.

9. Embora se possa fazer uma anunciação verdadeira tanto acerca do ente como acerca do não-ente, a relação que o ente e o não-ente têm com a verdade não é a mesma, conforme se depreende do que já dissemos (na resposta ao argumento número 22).

10. Desde toda a eternidade Deus conheceu muitas proposições ou enunciados, mas os conheceu em virtude de uma única compreensão ou conhecimento. Em conseqüência, só existiu uma verdade, desde toda a eternidade. Em virtude dessa única verdade, foi e é verdadeiro o conhecimento que Deus teve e tem de muitas coisas que só aconteceriam no futuro.

11. Do que expusemos acima (no item ou inciso III) se conclui que a inteligência está em conformidade não só com as coisas que existem atualmente, mas também com as que não existem atualmente. Isto ocorre sobretudo no caso da inteligência divina, para a qual o passado e o futuro se identificam. Por conseguinte, embora as coisas não tenham existido em sua própria natureza desde a eternidade, o intelecto divino, este sim, esteve eternamente em conformidade com as coisas que só existiriam realmente no futuro. Conseqüentemente, Deus possui desde toda a eternidade um conhecimento verdadeiro das coisas, também na própria natureza das coisas, embora as verdades das próprias coisas não tenham existido desde toda a eternidade.

12. Embora o conceito de verdade se efetive na inteligência, o mesmo não acontece com o conceito da própria coisa. Portanto, embora concedamos sem restrições que a verdade de todas as coisas, pelo fato de estar na inteligência divina, existiu desde toda a eternidade, não podemos conceder sem restrições que as coisas, pelo fato de existirem na inteligência divina, foram verdadeiras desde sempre.

13. Os dizeres do *Livro da Sabedoria* entendem-se da justiça divina. Ou então, se se tratar da justiça humana, denomina-se perpétua na mesma acepção que as coisas naturais, assim como dizemos que o fogo sempre vai para cima, como por instinto natural, a não ser que haja um obstáculo. E já que a virtude, no dizer de Túlio Cícero (livro II *Sobre a Invenção*), é um hábito consentâneo à natureza da razão, a virtude, pela sua natureza, tende incessantemente ao ato que lhe é próprio, embora por vezes seja impedida de fazê-lo. Por isso se lê no início da obra intitulada *Digesta* (ou *Pandectae*) — *Digesto Antigo*, livro I, título I, lei número 10 — que a justiça consiste na "vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe compete".

Todavia, a verdade de que estamos falando não constitui parte da justiça, mas reveste sentido diferente, conforme se depreende do acima exposto (no item III).

14. Se o conceito universal é denominado perpétuo e imperecível, Avicena o explica de duas maneiras: ou porque se denomina assim no sentido dos conceitos particulares, os quais, na opinião dos que professam ser o mundo eterno, nunca começaram nem deixarão de existir; ou, então, no sentido de que não perece por si mesmo, mas acidentalmente, por perecer o indivíduo.

15. De per si, pode-se atribuir algo a alguma coisa de duas maneiras. Primeiro, positivamente, assim como às chamas se atribui a propriedade de subirem. Quando for este o caso, é correto afirmar que uma coisa é designada mais pelo que ela é em si mesma do que pelo que é acidentalmente. Com efeito, é mais comum dizer que as chamas sobem e como tais são catalogadas com as outras coisas que sobem, do que dizer que as chamas vão para baixo, embora acidentalmente o fogo possa pingar para baixo, como no caso do ferro incandescente.

Outras vezes, a atribuição se faz por via de remoção, isto é, removendo daquelas coisas o que conaturalmente tende a introduzir uma disposição contrária. Neste caso, se acidentalmente ocorrer à coisa algo disto, aquela disposição contrária se poderá enunciar da coisa sem restrição. Assim, a unidade, de per si, se atribui à matéria primeira, não porque esta possuísse alguma forma de unidade, mas por via de remoção das formas diversificantes. Daí que, quando ocorrem formas que diferenciam a matéria, dizemos com maior facilidade que as matérias são múltiplas do que unas.

E o que ocorre no caso do argumento aduzido. Com efeito, o universal não se denomina imperecível no sentido de que possuísse em si mesmo uma forma de imortalidade, mas porque não possui por sua própria natureza aquelas disposições materiais que nos indivíduos constituem as causas da corrupção. Por isso se diz que o universal, existente nas coisas, perece neste ou naquele indivíduo particular.

16. Ao passo que todas as outras categorias colocam algo na natureza das coisas — assim, por exemplo, a quantidade designa um algo, precisamente por ser quantidade —, a categoria de relação é a única que não possui nada que acrescente algo à natureza das coisas, e isto porque a relação não designa um *algo*, mas um em-relação-a-algo. Por isto existem certas relações que não colocam nada na natureza das coisas, mas apenas na esfera lógica.

Isto pode ocorrer de quatro maneiras, conforme se pode ver nos escritos do Filósofo e de Avicena.

Primeiro, quando alguma coisa é posta em relação consigo mesma, por exemplo, ao declararmos a sua identidade consigo mesma. Se esta relação colocasse na natureza das coisas algo a mais, além da sua identidade, proceder-se-ia até ao infinito, visto que a própria relação, em virtude da qual uma coisa se denomina idêntica consigo mesma, seria idêntica consigo mesma através de uma outra relação, e assim até ao infinito.

Segundo, quando a própria relação é posta em relação com alguma coisa. Com efeito, não se pode dizer que a paternidade se relaciona com o seu sujeito através de outra relação intermediária, pois neste caso esta relação intermediária necessitaria, a seu turno, de uma outra relação intermediária, e assim se iria até ao infinito. É óbvio, portanto, que a relação expressa na comparação da paternidade com o seu sujeito não se coloca na natureza das coisas, mas apenas na esfera lógica.

Terceiro, quando um dos termos da relação depende do outro, e não vice-versa, assim como o conhecimento depende dos objetos a serem conhecidos, e não vice-versa. A relação do conhecimento com o objeto a ser conhecido constitui algo de real na natureza das coisas, ao passo que a relação do objeto com o conhecimento existe apenas na esfera lógica.

Quarto, o ser é comparado com o não-ser, por exemplo, quando dizemos que nós somos antes daqueles que serão depois de nós; do contrário seguiria que poderia haver um número infinito de relações numa mesma coisa, se a geração continuasse até ao infinito no futuro.

Dos dois últimos pontos aparece que aquela relação de prioridade nada coloca na natureza das coisas, mas apenas na inteligência que conhece; isto por duas razões: porque Deus não depende das criaturas, e porque tal prioridade exprime uma comparação entre o ser e o não-ser. Daqui não se concluiria, portanto, que haveria alguma outra verdade eterna além da existente na inteligência de Deus, o qual é o único eterno; esta é a Verdade Primeira.

17. Se bem que Deus, por natureza, seja anterior a todas as criaturas, disto não segue que esta relação seja uma relação de natureza. É idêntica a relação existente entre a coisa, cognoscível, e o conhecimento: o objeto cognoscível denomina-se anterior ao conhecimento, embora a relação da coisa cognoscível ao conhecimento não exista na natureza.

18. Quando se diz que, mesmo não existindo a significação, é correto afirmar que alguma coisa é significada, isto é verdadeiro segundo a ordenação das coisas existente na inteligência divina, da mesma forma que, mesmo não existindo a caixa, continua sendo correto afirmar que a caixa tem tampa, segundo o projeto do marceneiro. Por conseguinte também daqui não é lícito deduzir que haja alguma verdade eterna, além da Verdade Primeira.

19. O conceito de verdadeiro está, sim, baseado no do ente. Todavia, embora haja em Deus pluralidade de pessoas e de "propriedades", existe n'Ele um só ser, pois o ser, predicado de Deus, só se predica segundo a essência. Todos estes enunciados — o Pai é ou gera, o Filho é ou é gerado — contêm uma só verdade, que é a Verdade una e eterna.

20. Embora o Pai seja Pai em virtude de outra coisa do que o Filho é Filho, pois o Pai é tal em virtude da paternidade, e o Filho é Filho em virtude da filiação, contudo é em virtude de uma e mesma coisa que tanto o Pai como o Filho são, visto que é pela essência divina que isto

ocorre, e esta é uma só. A verdade, em Deus, não se fundamenta na paternidade como tal ou na filiação como tal (se assim fosse, haveria múltiplas verdades em Deus), mas na essência. A paternidade e a filiação constituem uma só essência, e portanto a verdade de ambas é uma só.

21. A propriedade expressa pelo termo homem e a expressa pelo termo "risível" (capaz de rir) não é a mesma em virtude da essência, nem tem um único ser, como acontece com a paternidade e a filiação divinas. Por conseguinte, não existe a semelhança na qual se baseia o argumento.

22. Todas as coisas que a inteligência divina conhece, por mais diversas que sejam, conhece-as em virtude de um só conhecimento, mesmo as coisas que encerram verdades diferentes. Conseqüentemente, com muito mais razão conhece tudo o que diz respeito às pessoas, mediante um só conhecimento.

Logo, todas essas proposições ou verdades encerram uma única verdade.

## ARTIGO SEXTO

### A verdade criada será imutável?

I — TESE: PARECERIA QUE A VERDADE CRIADA É IMUTÁVEL.

1. Anselmo afirma no livro *Sobre a Verdade* (capítulo XIV): "Vejo que por esta razão se demonstra que a verdade permanece imóvel". Ora, a razão alegada versava sobre a verdade da significação, conforme aparece do acima exposto (artigo 5.º). Logo, a verdade das proposições é imutável, e pela mesma razão o é também a verdade da coisa criada.

2. Além disso, se a verdade da proposição é mutável, a alteração ocorre em grau máximo ao alterar-se a coisa. Ora, alterando-se a coisa, a verdade da proposição permanece. Logo, a verdade da proposição é imutável.

Demonstração da premissa menor. A verdade, segundo Anselmo (*Sobre a Verdade*, capítulo VIII e XII), consiste em "uma certa retidão, enquanto cumpre o que recebeu na inteligência divina". Ora, a proposição "Sócrates está sentado" recebeu na inteligência divina o significado que Sócrates está sentado, significação esta que conserva também quando Sócrates não está sentado. Logo, mesmo que Sócrates não esteja sentado, permanece a verdade na proposição enunciada. Por conseguinte, a verdade contida na mencionada proposição não se modifica, mesmo que a coisa como tal se altere.

3. Além disso, se a verdade se alterasse, esta alteração não poderia ocorrer a não ser que se modificassem as coisas nas quais a verdade reside, da mesma forma que só se diz que as formas mudam ao se alterarem os sujeitos nas quais estas inerem. Ora, a verdade não muda ao se modificarem as coisas verdadeiras, visto que, mesmo desaparecendo as coisas verdadeiras, a

verdade em si mesma permanece, conforme demonstram Agostinho e Anselmo (livro *Sobre a Verdade*, capítulos VIII e XII). Logo, a verdade é totalmente imutável.

4. Além disso, a verdade de uma coisa constitui a causa da verdade da proposição, já que uma proposição se denomina verdadeira ou falsa pelo fato de que a coisa é ou não é. Ora, a verdade da coisa é imutável. Logo, também o é a verdade da proposição correspondente.

Demonstração da premissa menor. No livro *Sobre a Verdade* (capítulo XIV) Anselmo demonstra que a verdade de uma proposição permanece inalterada enquanto e na medida em que cumpre o que lhe corresponde na inteligência divina. Ora, cada coisa cumpre aquilo que lhe corresponde na inteligência divina. Logo, a verdade de cada coisa é imutável.

5. Além disso, aquilo que permanece inalterado depois de operadas todas as alterações nunca se altera. Com efeito, na mudança das coisas não dizemos que a superfície se altera, pois esta permanece a mesma apesar de qualquer mudança de cor. Ora, a verdade permanece inalterada na coisa, qualquer que seja a mudança verificada na própria coisa, visto que o ente e o verdadeiro são conversíveis. Logo, a verdade é totalmente imutável.

6. Além disso, onde quer que a causa seja a mesma, idêntico é também o efeito. Ora, a causa da verdade destas três proposições — "Sócrates está sentado", "Sócrates estará sentado" e "Sócrates esteve sentado" — é a mesma, ou seja, o fato de Sócrates estar sentado. Logo, também a verdade destas três proposições é a mesma. Ora, se uma das três coisas mencionadas é verdadeira, necessariamente serão sempre verdadeiras também as outras duas. Com efeito, se uma vez é verdade que "Sócrates está sentado", sempre foi e sempre será verdade que "Sócrates esteve sentado" ou "Sócrates estará sentado". Logo, a mesma verdade contida nas três proposições se comporta sempre da mesma maneira, e destarte é imutável. Pela mesma razão é imutável toda e qualquer outra verdade.

## II — CONTRATESE: PARECERIA QUE A VERDADE CRIADA NÃO É IMUTÁVEL.

Com efeito, ao alterarem-se as causas, alteram-se também os efeitos. Ora, as coisas que constituem a causa da proposição se alteram. Logo, altera-se também a verdade das proposições.

## III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

Ao dizer-se que uma coisa muda, isto pode entender-se em dois sentidos. Primeiro, no sentido de que a dita coisa é o sujeito da mudança; assim, quando dizemos que um corpo é

mutável. Neste sentido, nenhuma forma é passível de mudança, pois ela subsiste em força de sua essência imutável. Aqui não se pergunta se a verdade é imutável neste primeiro sentido.

A segunda acepção. Diz-se que uma coisa muda quando em relação a ela se opera alguma alteração. Assim, falamos de uma mudança da brancura, pelo fato de que o corpo se altera em relação a ela. É neste segundo sentido que se pergunta se a verdade é mutável.

Para lograr clareza, cumpre assinalar o seguinte. Uma mudança de alguma coisa em relação à qual se opera uma alteração é algo de que por vezes se fala e por vezes não. Quando esta coisa é inerente àquilo que muda em relação a ela, diz-se que esta coisa também muda, assim como se fala de uma alteração da brancura ou da qualidade, quando algo se altera em relação a ela, pelo fato de que ambas se sucedem em consequência desta mudança. Ao contrário, quando a coisa em relação à qual se diz que o objeto muda é algo de extrínseco, neste caso a coisa não muda, mas permanece imóvel. Assim, não se fala de um movimento do lugar ou do espaço quando uma coisa muda de lugar.

Ora, as formas inerentes, das quais se diz que se alteram ao alterar-se o sujeito ao qual inerem, são passíveis de um duplo tipo de mudança, conforme se trate de formas gerais ou de formas especiais.

A forma especial não permanece a mesma (depois da mudança do sujeito): nem no seu ser nem no seu conteúdo. Assim, a brancura, uma vez ocorrida a alteração, de maneira alguma permanece. Diversamente acontece com a forma geral, que, uma vez ocorrida a alteração, permanece em seu conteúdo, mas não em seu ser. Exemplo: ao se operar uma mudança do branco para o preto, permanece *uma* cor enquanto cor, desaparecendo, todavia, a cor enquanto *a* cor branca.

Ora, conforme acima explanamos (artigo 5.º), a Verdade Primeira constitui a medida extrínseca em virtude da qual as coisas se denominam verdadeiras, ao passo que a medida intrínseca é a inerente às próprias coisas. Conseqüentemente, as coisas criadas apresentam variação (imutabilidade) em sua participação da Verdade Primeira, ao passo que a própria Verdade Primeira, em virtude da qual as coisas se denominam verdadeiras, de modo algum se altera. É o que diz Agostinho na obra *Sobre o Livre Arbítrio* (livro III, capítulo VIII): "A nossa inteligência enxerga por

vezes mais e por vezes menos da própria Verdade. Esta, porém, permanece inalterada em si mesma, sem aumentar nem diminuir".

Todavia, se por verdade entendermos a que é inerente às coisas, neste caso se pode e deve dizer que a verdade é mutável: não no sentido de que a própria verdade mude, mas no sentido de que algo muda em relação a ela (o *conhecimento* subjetivo). Com efeito, segundo dissemos acima

(artigo 2º), a verdade se encontra nos seres criados de dois modos: nas próprias coisas e na inteligência. Ora, a verdade do operar (conhecimento) está compreendida na verdade da coisa, assim como a verdade da enunciação está compreendida na verdade do conhecimento por ela expressa.

Ora, as coisas denominam-se verdadeiras em relação ao intelecto divino e em relação ao intelecto humano.

Se a verdade de uma coisa se entender com respeito à inteligência divina, deve-se dizer que a verdade desta coisa mutável se transforma em uma outra verdade, mas não em falsidade, visto que a verdade é a forma mais geral que existe, uma vez que o verdadeiro e o ser são conversíveis. Por conseguinte, assim como depois de qualquer alteração o objeto permanece em seu ser, embora assumindo outra forma, do mesmo modo permanece sempre verdadeiro, porém em virtude de uma outra verdade. Com efeito, qualquer que seja a forma ou a privação que esta alteração produz no dito objeto, é segundo esta nova forma ou privação que o objeto estará conforme à inteligência divina, a qual o conhece como é em cada instante.

Todavia, se a verdade do objeto se entender em relação ao intelecto humano, ou vice-versa, neste caso o que se verifica é por vezes mudança da verdade para a falsidade, outras vezes, ao invés, mudança da verdade para uma outra verdade.

Com efeito, a verdade é a concordância entre o intelecto e a coisa conhecida. Ora, se de duas coisas entre si concordantes se tira coisa igual de ambas, ambas devem continuar a concordar, embora não segundo a mesma quantidade. Da mesma forma, se tanto o conhecimento como a coisa conhecida se alteram correspondentemente, permanece a verdade, porém surge uma outra verdade (em outros termos: permanece *a* verdade, mas altera-se *uma* verdade). Exemplo: quando Sócrates está sentado, a nossa inteligência conhece que ele está sentado; ao depois, quando Sócrates não está sentado, a nossa inteligência conhece que não está sentado.

Se, porém, no caso de duas coisas entre si concordantes se tira algo de uma sem nada tirar da outra, ou se de uma se tira mais do que da outra, forçosamente nascerá uma desigualdade ou discordância, a qual estará para a falsidade como a concordância está para a verdade. Em consequência, forçosamente se verificará falsidade se, sendo o conhecimento verdadeiro, a coisa se alterar, permanecendo o conhecimento inalterado. O mesmo acontecerá se o processo for inverso, ou no caso de tanto a coisa como o conhecimento da inteligência se alterarem, mas não de maneira semelhante. Em todos esses três casos verifica-se uma mudança de uma verdade para a falsidade. Exemplo: enquanto a cor de Sócrates for realmente branca, o conhecimento da minha inteligência é verdadeiro se afirmar que Sócrates é branco. Se, porém, Sócrates continuar a ter cor branca e o meu conhecimento intelectual passar a dizer que a sua cor é preta, haverá



falsidade na minha inteligência. O mesmo ocorre se Sócrates passar a ter cor preta e a minha inteligência continuar a afirmá-lo branco, ou se a sua cor mudar para o pálido e a minha inteligência disser que a sua cor é vermelha.

De tudo isto se conclui em que sentido se afirma que a verdade é mutável, e em que sentido é inalterável.

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. Na citada passagem Anselmo fala da verdade como medida ou critério segundo o qual todas as coisas se denominam verdadeiras.

2. Já que a inteligência pode voltar-se e refletir sobre si mesma, compreendendo a si mesma como compreende as coisas, conforme se lê na obra *Sobre a Alma* (livro III, comentários 15 e 16), o que se refere ao intelecto pode ser considerado de duas maneiras, no que concerne à verdade.

Primeiro, enquanto são coisas. Nesta acepção, a verdade é predicada delas no mesmo sentido que se predica das outras coisas. Nesta acepção, assim como uma coisa se diz verdadeira por cumprir o que é na mente divina em conservando a sua natureza, da mesma forma denomina-se verdadeira a enunciação quando conserva a sua natureza conforme a mente divina e não pode deixar de ser verdadeira enquanto a própria enunciação permanecer.

No segundo sentido, as enunciações são comparadas com as coisas conhecidas, caso em que a afirmação se diz verdadeira se concordar com a respectiva coisa; este tipo de verdade, sim, é sujeito a mudança, conforme ficou dito acima (ponto III).

3. A verdade que permanece ao desaparecerem as coisas verdadeiras é a Verdade Primeira, a qual nunca se altera, mesmo ao se alterarem as coisas.

4. É inalterável nas coisas enquanto subsistirem, o que perfaz a sua essência, assim como é essencial para uma enunciação que designe aquilo para a qual foi feita para designar. Disto não segue que a verdade da coisa de forma alguma seja mutável; o que segue é apenas que a verdade da coisa é imutável no que concerne à essência da coisa, enquanto a coisa subsistir. Todavia, naquelas coisas em que ocorre uma alteração da coisa por corrupção em relação a aspectos accidentais, a alteração da verdade ocorre mesmo enquanto a coisa subsistir. Por conseguinte, quanto aos acidentes, pode ocorrer alteração da verdade da coisa criada.

5. Depois de operadas todas as alterações, permanece a verdade, mas não a mesma, como se depreende do que acima dissemos (ponto III).

6. A identidade da verdade não depende apenas da identidade da coisa, mas também da identidade da inteligência cognoscente, assim como a identidade de um efeito depende da identi-

dade do agente operante e do paciente. Embora as três mencionadas proposições (Sócrates está sentado; Sócrates esteve sentado; Sócrates estará sentado) exprimam uma única coisa, o conhecimento subjacente a elas não é o mesmo, porquanto na atividade do intelecto sintetizante entra o fator tempo. Em conseqüência, alterando-se o tempo, altera-se também a verdade do conhecimento.

## ARTIGO SÉTIMO

### A verdade se predica, em Deus, da essência ou das pessoas?

I — TESE: PARECERIA QUE, EM DEUS, A VERDADE SE PREDICA DAS PESSOAS.

1. Tudo o que em Deus implica uma relação de princípio predica-se das pessoas. Ora, a verdade implica uma relação de princípio, conforme se depreende por Agostinho, o qual afirma, no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulo XXXVI), que a verdade divina é a semelhança suprema de princípio, sem qualquer dessemelhança, da qual se origina a falsidade. Logo, a verdade, em Deus, se predica das pessoas.

2. Além disso, assim como nada é semelhante a si próprio, da mesma forma nada é igual a si próprio. Ora, segundo Hilário, a semelhança, em Deus, implica a distinção de pessoas, pelo fato de nada ser semelhante a si mesmo. Portanto, o mesmo ocorre com a igualdade. Ora, a verdade é uma certa igualdade (conformidade entre a coisa e o intelecto). Logo, a verdade implica, em Deus, uma distinção segundo as pessoas.

3. Além disso, tudo o que em Deus implica emanção ou derivação predica-se das pessoas. Ora, a verdade implica uma certa emanção, visto significar uma concepção do intelecto, como aliás também a palavra. Logo, assim como a palavra se predica das pessoas, o mesmo ocorre com a verdade.

II — CONTRATESE: PARECERIA QUE, EM DEUS, A VERDADE NÃO SE  
PREDICA DAS PESSOAS, MAS DA ESSÊNCIA.

Com efeito, no dizer de Agostinho (*Sobre a Trindade*, livro VIII, capítulo I), "a verdade das três pessoas é uma só. Logo, a verdade se predica, em Deus, da essência, e não das pessoas.

### III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

Predicada de Deus, a verdade pode revestir duas acepções: uma própria, a outra como que metafórica.

Predicada de Deus no sentido próprio, a verdade designa a concordância da inteligência divina com a coisa. Como, porém, a inteligência divina conhece primeiro a sua essência, sendo através dela que conhece todo o restante, depreende-se que a verdade, em Deus, significa primariamente a conformidade da sua inteligência (conhecimento) com a sua própria essência, e só derivadamente a conformidade da sua inteligência com a coisa criada.

Acontece, todavia, que o intelecto e a essência de Deus não concordam entre si à guisa de elemento comensurante e elemento comensurado — pois um não pode ser o princípio do outro —, mas identificam-se totalmente um com outro. Em consequência, a verdade resultante desta conformidade-concordância não implica nenhuma razão de princípio originante, nem da parte da essência de Deus nem da parte da sua inteligência cognoscente, que constituem uma e mesma coisa. Por conseguinte, assim como em Deus o ato do intelecto cognoscente e o objeto conhecido constituem uma e mesma coisa, da mesma forma identificam-se totalmente a verdade do objeto conhecido e a verdade do intelecto que o conhece, sem qualquer conotação de princípio originante e efeito originado.

Ao contrário, se a verdade da inteligência divina se entender no sentido da sua conformidade com as coisas criadas, também nesta acepção permanecerá ainda a mesma verdade, assim como é através de uma e mesma coisa que Deus compreende tanto a si mesmo como as coisas criadas. Neste caso, porém, o conceito de verdade em Deus adquire uma nova conotação, ou seja, a idéia de um princípio originante em relação às criaturas originadas, sendo que a inteligência divina constitui, com respeito às criaturas, a medida comensurante e a causa.

Ora, todos os termos que, dentro da Santíssima Trindade, não designem princípio ou derivação de princípio, ou designem em Deus principialidade em relação às criaturas, predicam-se da essência divina (e não das pessoas divinas). Conseqüentemente, se a verdade, em Deus, for entendida no sentido próprio, conclui-se que ela é predicada da essência divina (e não das pessoas), ainda que se predique de maneira especial da Pessoa do Filho, como ocorre com as criações do espírito e com tudo o que concerne à inteligência.

Metaforicamente, e em sentido análogo, fala-se da verdade em Deus, quando a compreendemos no sentido em que reside nas coisas criadas, caso em que falamos de verdade no sentido de que estas imitam o seu princípio originante, ou seja, a inteligência divina. Em consequência, semelhantemente a verdade em Deus se denomina, neste sentido, a imagem ou imitação do

princípio originante, o que compete à Pessoa do Filho. Nesta acepção, a verdade se predica no sentido próprio da pessoa (e não da essência): no caso, do Filho. Assim se exprime Agostinho na obra *Sobre a Verdadeira Religião* (conforme supra).

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. A resposta segue do que acabamos de expor.

2. A igualdade, quando predicada de Deus, por vezes designa uma diferença entre as pessoas; assim é, por exemplo, quando dizemos que o Pai e o Filho são iguais. Entendida neste sentido, a concordância ou igualdade implica uma diferença real entre os dois termos da relação. Em outros casos, porém, os termos conformidade e igualdade não implicam nenhuma diferença real, mas apenas uma distinção racional. Assim, por exemplo, quando afirmamos que a sabedoria e a bondade de Deus se identificam. Por conseguinte, a concordância ou identidade não implica necessariamente uma diferença entre as pessoas. Ora, tal é a diferença expressa pelo termo verdade, quando a definimos como a conformidade-concordância-igualdade entre a inteligência cognoscente e a essência de Deus.

3. Se bem que a verdade seja concebida pela inteligência, todavia o termo verdade não exprime o conceito de concepção, como acontece com o termo palavra. Por conseguinte, não existe a semelhança invocada pelo argumento.

### ARTIGO OITAVO

## Todas as verdades derivam da Verdade Primeira?

#### I - TESE: NÃO PARECERIA QUE TODAS AS VERDADES DERIVAM DA VERDADE PRIMEIRA.

1. E verdadeiro que este homem comete fornicção. Ora, isto não procede da Verdade Primeira. Logo, nem toda verdade deriva da Verdade Primeira.

2. Ao argumento acima pode-se objetar, porém, que a verdade do sinal ou da inteligência, em virtude da qual isto se denomina verdadeiro, procede de Deus, não porém a verdade em virtude da qual se refere à coisa.

A isto se responde: além da Verdade Primeira não existe apenas a verdade do sinal ou do intelecto, mas também a verdade da coisa. Portanto, se a verdade acima (este homem comete fornicção) não procede de Deus no que se refere à coisa, esta verdade da coisa não derivará de Deus, e assim segue a mesma conclusão, isto é, que nem todas as verdades derivam de Deus.

3. Além disso, segue: Este homem comete fornicção. Logo, é verdade que este homem comete fornicção, para que se opere a descida da verdade da proposição para a verdade do afirmado, a qual exprime a verdade da coisa. Conseqüentemente, a mencionada verdade consiste no fato de que este determinado ato se combina com este determinado sujeito. Ora, a verdade do afirmado não derivará da combinação do citado ato com o sujeito, a não ser que se entenda a combinação do ato feito imoralmente. Logo, a verdade da coisa se verifica não só em relação à própria essência do ato, mas também quanto à imoralidade. Ora, o mencionado ato (fornicção), considerado do ponto de vista da imoralidade, de forma alguma procede de Deus. Logo, nem todas as verdades derivam de Deus.

4. Além disso, Anselmo (*Sobre a Verdade*, capítulo IV) afirma que uma coisa se denomina verdadeira enquanto é tal como deve ser. Entre os modos segundo os quais se pode dizer que a coisa deve ser, Anselmo cita um modo, segundo o qual se diz que a coisa deve ser, pelo fato de que aconteceu com a permissão de Deus. Ora, a permissão de Deus se estende também à imoralidade do ato. Logo, a verdade da coisa engloba a mencionada imoralidade. Ora, a referida imoralidade de modo algum procede de Deus. Logo, nem todas as verdades derivam de Deus.

5. Ao argumento acima pode-se objetar: assim como a imoralidade ou a privação de alguma coisa não se denominam entes no sentido adequado, mas apenas no sentido analógico, da mesma forma se diz que o mencionado ato contém a verdade em sentido adequado, mas apenas com restrições. Ora, tal verdade tomada em sentido analógico não deriva de Deus.

A isto se pode responder: O conceito de verdadeiro acrescenta ao de ente a relação com a inteligência. Ora, a privação ou a imoralidade, embora não sejam em si entes pura e simplesmente, todavia são apreendidas pelo intelecto, pura e simplesmente. Por conseguinte, ainda que não sejam entes no sentido adequado do termo, constituem verdade em sentido próprio.

6. Além disso, tudo aquilo que é ente apenas em sentido analógico pode ser reduzido a algo que é ente pura e simplesmente, em sentido próprio. Assim, por exemplo, o afirmar que este cidadão etíope é branco por causa dos dentes brancos se reduz a afirmar que os dentes deste cidadão etíope são brancos. Conseqüentemente, se uma verdade, pelo fato de ser tal em sentido analógico, não derivasse de Deus, dever-se-ia concluir também que nem todas as verdades denominadas tais pura e simplesmente procedem de Deus. O que seria absurdo.

7. Além disso, aquilo que não é causa de uma causa, tampouco é causa do efeito, assim como Deus não é a causa da imoralidade, por não ser a causa da deficiência no livre arbítrio, da qual provém a imoralidade. Vra. assim como o ser é a causa da verdade coapa nas proposições afirmativas, da mesma forma o não-ser é a causa das proposições negativas. Logo, já que Deus não é a causa do que é não-ente, conforme afirma Agostinho no livro LXXXIII das *Questões*

(questão 21), conclui-se que Deus não é a causa das proposições negativas. Logo, nem todas as verdades derivam de Deus.

8. Além disso, Agostinho afirma no livro dos *Soliloquios* (livro II, capítulo V) que é verdadeiro aquilo que aparece tal como de fato é. Ora, uma determinada ação má aparece tal como de fato é. Logo, esta determinada ação má é verdadeira. Ora, nenhum mal vem de Deus. Logo, nem tudo o que é verdadeiro deriva de Deus.

## II — CONTRATESE: PARECERIA QUE TODAS AS VERDADES PROCEDEM DA VERDADE PRIMEIRA.

1. A propósito da passagem da Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios, capítulo XII, versículo 3 ("Ninguém, falando sob ação divina, pode dizer: 'Jesus seja maldito', e ninguém pode dizer: 'Jesus é o Senhor', senão sob a ação do Espírito Santo"), afirma Ambrósio: "Tudo o que é verdadeiro, por quem quer que seja dito, procede do Espírito Santo".

2. Além disso, toda bondade criada procede da Primeira Bondade Incriada, que é Deus. Logo, pela mesma razão toda verdade procede da Verdade Primeira, que é Deus.

3. Além disso, o conceito de verdade se efetiva na inteligência. Ora, toda inteligência deriva de Deus. Logo, toda verdade deriva de Deus.

4. Além disso, Agostinho afirma no livro dos *Soliloquios* (livro II, capítulo V) que verdadeiro é aquilo que é. Ora, todo ser deriva de Deus. Logo, toda verdade provém de Deus.

5. Além disso, da mesma forma que o uno é conversível com o ente, assim também acontece com o verdadeiro. Ora, toda unidade procede da Unidade Primeira. Logo, também toda verdade deriva da Verdade Primeira.

## III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

Conforme acima expusemos, nas coisas criadas a verdade se encontra tanto nas próprias coisas como na inteligência. Nesta última, enquanto concorda com as coisas que chega a conhecer; nas coisas, enquanto concordam com a inteligência divina, a qual constitui a medida das mesmas, assim como a arte criadora humana é a medida de todas as suas produções. De certo modo a verdade reside também nas coisas criadas, enquanto têm aptidão para produzir uma compreensão verdadeira no intelecto humano, o qual tem nas coisas a sua medida comensurante (*Metafísica*, livro X, comentário 5.º).

A coisa, existente fora do intelecto, mediante a sua forma imita (realiza) o modelo-projeto criador da inteligência de Deus. É precisamente em virtude desta conformidade com o projeto-modelo divino que a coisa é capaz de produzir uma compreensão verdadeira de si mesma, sendo também graças à sua forma que toda coisa tem o ser. Por isso a verdade das coisas inclui em seu conceito o ser (*entitas*) das mesmas, acrescentando-lhe ainda a relação de conformidade-concordância com o intelecto divino ou humano.

Ao contrário, as negações e privações, que existem fora do intelecto e da alma, não possuem forma alguma, através da qual pudessem imitar-realizar o modelo-projeto do plano criador de Deus ou produzir a compreensão de si mesmas no espírito humano. Quando estão em conformidade com a nossa inteligência, isto está fundado na inteligência, que apreende o seu sentido.

Em conseqüência, ao falar-se de uma pedra verdadeira e de uma cegueira verdadeira, observar-se-á que a verdade não se predica da mesma forma nos dois casos. A verdade que se predica da pedra contém em seu sentido o ser da pedra, acrescentando a isto a relação com a inteligência, relação que é causada pela própria pedra, uma vez que esta possui algo que torna possível a mencionada relação. Não acontece o mesmo com a verdade predicada da cegueira. Pois tal verdade não inclui em si a privação, na qual consiste a cegueira, mas inclui tão-somente a relação da cegueira com a inteligência cognoscente. Ora, esta relação não tem nenhum fundamento da parte da cegueira, pois a conformidade da cegueira com o intelecto não se baseia em algo que a cegueira possua em si mesma.

Como resultado temos o seguinte: a verdade que se encontra nas coisas criadas não pode compreender em si outra coisa senão o ser da respectiva coisa, e a sua conformidade com o conhecimento, bem como a conformidade do conhecimento com as coisas ou as privações das coisas. Tudo isto provém de Deus, uma vez que de Deus deriva também a forma das coisas, através da qual subsiste a mencionada conformidade-concordância, como de Deus provém outrossim a própria verdade, como o bem ou o valor que é próprio da inteligência, segundo se lê no livro VI da *Ética* (capítulos VI e X), isto é, que o valor de cada coisa consiste no seu agir perfeito.

Ora, não existe nenhum outro agir perfeito da inteligência, a não ser o fato de ela conhecer a verdade. Assim, é na verdade que consiste o valor da inteligência. Ora, já que todo o bem e toda forma procedem de Deus, deve-se afirmar sem reservas que toda verdade tem a sua origem em Deus.

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. Ao argumentar-se assim — Tudo o que é verdadeiro procede de Deus; ora, é verdadeiro que este homem comete fornicção — ocorre uma falácia, conforme se deduz do que acabamos de expor (ponto III). Com efeito, ao dizermos que a fornicção é verdadeira, não afirmamos isto no sentido de que a imoralidade presente no ato da fornicção estaria incluída no conceito da verdade. O verdadeiro, no caso, designa apenas a conformidade deste ato com a inteligência. Por conseguinte, a conclusão que segue do argumento não é "A fornicção deste homem procede de Deus", mas "A verdade deste ato procede de Deus".

2. Conforme se evidencia da nossa exposição precedente, a imoralidade e outras deficiências não encerram a verdade do mesmo modo que as outras coisas. Por isso, embora a verdade das deficiências proceda de Deus, disto não se infere que as deficiências em si mesmas derivem de Deus.

3. Segundo o Filósofo no livro VI da *Metafísica* (comentário 8.º) a verdade não consiste na composição ou combinação que reside nas coisas, mas na combinação operada pela inteligência. Aplicando ao presente caso: a verdade não consiste no fato de este ato (fornicção), conjuntamente com a sua qualificação imoral, inerir ao sujeito que o pratica, visto que tal diz respeito à Moral, que trata do bem e do mal. A verdade, no caso, consiste no fato de o ato praticado pelo sujeito estar em conformidade com o conhecimento da inteligência que o apreende.

4. O bom, o devido, o reto e todas as outras noções congêneres não têm a mesma relação em se tratando da permissão divina e de outros sinais da vontade de Deus. Neste último caso as mencionadas noções referem-se tanto àquilo que recai sob o ato da vontade como ao próprio ato da vontade. Assim, quando se diz que Deus ordena honrar os pais, a qualificação de "bom" cabe tanto à honra prestada aos pais como ao próprio Deus prescrever este dever de honrar os pais.

Ao contrário, quando se trata de permissão, a qualificação de "bom" refere-se apenas ao ato de Deus permitir, e não ao que recai sob a permissão, isto é, o ato que é permitido por Deus. Logo, é bom o fato de Deus permitir ao homem cometer atos imorais. Disto não segue, todavia, que a imoralidade como tal encerre qualquer retidão ou bondade.

5. A resposta se deduz do ponto IV.

6. A verdade existente nas negações e nas deficiências reduz-se à verdade pura e simplesmente, verdade que reside na inteligência e que deriva de Deus. Conseqüentemente, o que procede de Deus é a verdade da existência dessas deficiências, e não as deficiências em si mesmas.



7. O não-ser não constitui a causa da verdade das proposições negativas, como se as produzisse no intelecto. É a própria inteligência que faz isto, pondo-se em conformidade com o não-ente que está fora da inteligência. Portanto, o não-ser existente fora da inteligência não é causa eficiente da verdade, mas antes causa exemplar. Ora, o argumento aduzido supõe haver causalidade exemplar eficiente.

8. Embora o mal em si mesmo não proceda de Deus, provém de Deus, sim, o fato de a ação má ser julgada tal qual de fato é. Por conseguinte, a verdade em virtude da qual é verdadeiro que a citada ação é má deriva de Deus.

## ARTIGO NONO

### A verdade existirá nos sentidos?

#### I — TESE: PARECERIA NÃO EXISTIR VERDADE NOS SENTIDOS.

1. Anselmo afirma no livro *Sobre a Verdade* (capítulo XII) que a verdade consiste na retidão, perceptível exclusivamente à inteligência. Ora, os sentidos não pertencem à natureza da inteligência. Logo, a verdade não reside nos sentidos.

2. Além disso, no livro LXXXIII das *Questões* (questão 5.<sup>a</sup>), Agostinho demonstrou que a verdade do corpo não é conhecida pelos sentidos, sendo que as razões por ele invocadas foram expostas mais acima. Logo, a verdade não reside nos sentidos.

#### II — CONTRATESE: PARECERIA QUE EXISTE VERDADE NOS SENTIDOS.

Efetivamente, no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulo XXXVI), Agostinho afirma que a verdade é aquilo mediante o qual se revela aquilo que é. Ora, aquilo que é aparece não só à inteligência mas também aos sentidos. Logo, a verdade reside também nos sentidos.

#### III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

A verdade está tanto na inteligência como nos sentidos, ainda que de maneira diversa.

Na inteligência, a verdade reside como alguma coisa que resulta da atividade do intelecto, e como algo que é conhecido através da inteligência. Com efeito, a verdade resulta da atividade do intelecto, enquanto o juízo da inteligência diz respeito à coisa conforme o seu ser. A verdade é conhecida pelo intelecto, enquanto este reflete sobre o seu próprio ato. Isto, não apenas enquanto a inteligência conhece o seu próprio ato, mas também enquanto conhece a relação do

ato com a coisa. Ora, isto só pode ser conhecido se se conhece a própria natureza do ato, e isto, por sua vez, só pode ser conhecido se se conhece a natureza do princípio ativo, que é a própria inteligência, a qual por natureza está inclinada a colocar-se em conformidade com as coisas. É por isto que a inteligência apreende a verdade enquanto reflete sobre si mesma.

Outra é a maneira segundo a qual a verdade reside nos sentidos. Neles a verdade se encontra como algo que resulta da atividade dos mesmos, pois a verdade está nos sentidos, na medida em que o juízo dos mesmos diz respeito às coisas.

Contudo, a verdade não se encontra nos sentidos como algo que foi conhecido por eles. Pois, quando o conhecimento sensitivo emite um juízo correto sobre as coisas, é importante notar que este conhecimento sensitivo — ao contrário do conhecimento intelectual — não conhece a verdade através da qual julga corretamente. Pois, embora a faculdade sensitiva conheça e saiba que está agindo, não conhece a sua própria natureza, e conseqüentemente também não a natureza do seu agir e as relações deste último com as coisas, e por conseguinte também não a sua verdade. A razão disto está no seguinte: o que é mais perfeito dentro da esfera dos seres, como as substâncias espirituais, volta à sua própria essência com um regresso completo. Com efeito, para que alguma coisa possa conhecer algo que está fora dela, necessita de certa forma sair de si mesma; no momento, porém, em que toma consciência de que está conhecendo, já começa a voltar para si mesma, visto que o ato de conhecer está a meio caminho entre o elemento cognoscente e o elemento conhecido. A mencionada volta se completa enquanto o elemento cognoscente conhece a sua própria essência. Por isso se lê no livro *Sobre as Causas* (proposição 15) que aquele que conhece a sua própria essência volta à sua própria essência em um regresso completo.

O conhecimento sensitivo, por ser o que mais do que todos se aproxima do conhecimento próprio das substâncias espirituais, começa, sim, a voltar à sua própria essência, pois não conhece apenas o que cai sob o domínio dos sentidos, mas também o fato de estar em ação. Todavia, a sua volta à própria essência não chega a completar-se, porquanto o conhecimento sensitivo não conhece a sua própria essência. Para Avicena, a razão disto está no fato de o conhecimento sensitivo só se poder efetuar através de um órgão corporal. Ora, é impossível que um órgão se interponha entre a capacidade cognoscitiva dos sentidos e ela mesma. Com efeito, as potências naturais destituídas de sensibilidade de forma alguma podem voltar a si mesmas, pois não são capazes de tomar consciência de estarem agindo. Assim, por exemplo, o fogo não sabe que aquece.

As respostas aos argumentos da tese e da contratese seguem do que acabamos de expor.

## ARTIGO DÉCIMO

### Existirá alguma coisa falsa?

I — TESE: PARECERIA NÃO HAVER NADA QUE SEJA FALSO.

1. Segundo Agostinho, no livro dos *Soliloquios* (livro II, capítulo V), verdadeiro é aquilo que é. Logo, falso é aquilo que não é. Ora, aquilo que não é, não é coisa alguma. Logo, nada existe que seja falso.

2. A isto se poderia objetar: o verdadeiro é uma diferença que especifica o ente, e por conseguinte, assim como o verdadeiro é aquilo que é, da mesma forma o falso.

Replica-se a isto: nenhuma diferença divisiva é conversível com aquilo de que é diferença. Ora, o verdadeiro é conversível com o ente, conforme ficou dito. Logo, o verdadeiro não é uma diferença divisiva do ente, para que alguma coisa possa dizer-se falsa.

3. Além disso, a verdade é a conformidade da coisa com o intelecto. Ora, todas as coisas estão em conformidade com a inteligência divina, visto que nada pode ser em si diferente do que é na inteligência divina. Logo, todas as coisas são verdadeiras, e conseqüentemente nada é falso.

4. Além disso, toda verdade encerra a verdade a seu modo. Com efeito, um homem se denomina verdadeiro pelo fato de ter a verdadeira forma de homem. Ora, não existe nenhuma coisa que não possua alguma forma, visto que todo ser procede da forma. Logo, todas as coisas são verdadeiras, e conseqüentemente nada existe que seja falso.

5. Além disso, o verdadeiro está para o falso da mesma forma que o bom para o mau. Ora, já que o mau reside nas coisas (que são em si boas), o mau só se concretiza no bom, como afirmam Dionísio (*Sobre os Nomes Divinos*, capítulo IV) e Agostinho. Logo, se a falsidade residisse nas coisas, seguir-se-ia que ela só se concretiza no verdadeiro. Ora, isto parece impossível, pois, se assim fora, uma e mesma coisa seria verdadeira e falsa, o que é impossível.

6. Além disso, Agostinho, no livro dos *Soliloquios* (livro II, capítulo I), formula a seguinte objeção. Se uma coisa" se denomina falsa, isto acontece ou porque é semelhante ou porque é dessemelhante. Se for por ser dessemelhante, nada existe que não se possa denominar falso, visto não haver nada que não seja dessemelhante de alguma coisa. Se for por ser semelhante, todas" as coisas reclamam ser verdadeiras pelo fato de serem semelhantes. Logo, de maneira alguma pode-se encontrar falsidade nas coisas.

## II — CONTRATESE: PARECERIA HAVER COISAS FALSAS.

1. Nos *Soliloquios* (livro II, capítulo V), Agostinho dá a seguinte definição de falso: "Falso é aquilo que se conforma em ser apenas semelhança de alguma coisa, não chegando a ser aquilo de que traz a semelhança. Ora, toda coisa criada traz a semelhança de Deus. Logo, uma vez que nenhuma coisa criada chega a ser igual a Deus, parece que toda criatura é falsa".

2. Além disso, afirma Agostinho no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulo XXXIV): "Todo corpo é um corpo verdadeiro e uma unidade falsa". Afirma ser uma falsa unidade, pelo fato de o corpo imitar a unidade, sem chegar a constituir uma verdadeira unidade. Ora, já que toda coisa criada, em qualquer uma das suas perfeições, imita a perfeição de Deus e no entanto dista infinitamente dela, parece que toda criatura é falsa.

3. Além disso, assim como o verdadeiro é conversível com o ente, da mesma forma o bom. Ora, o fato de que o bom é conversível com o ente não impede que alguma coisa seja má. Analogamente, tampouco pelo fato de o verdadeiro ser conversível com o ente impede que alguma coisa seja falsa.

4. No livro *Sobre a Verdade* (capítulos II e XI), Anselmo afirma que a verdade de uma proposição é dupla. A primeira se verifica quando a proposição significa realmente o que está destinada a significar: por exemplo, a proposição — Sócrates está sentado — significa que Sócrates está sentado, quer o esteja, quer não. A segunda verdade se verifica quando a proposição significa aquilo para o que foi formulada. Com efeito, a proposição é formulada para significar o ser, quando este é realmente; e, segundo isto, a enunciação se diz verdadeira em sentido próprio. Logo, em virtude da mesma razão, toda coisa se denominará verdadeira quando cumpre aquilo para o que existe, e falsa, quando não o cumpre. Ora, toda coisa que não atinge o seu fim (falha no atingimento de sua meta) não cumpre aquilo para o que existe. Logo, já que existem muitas coisas assim, parece que há muitas coisas falsas.

## III — RESPOSTA À QUESTÃO ENUNCIADA.

Assim como a verdade consiste na conformidade da coisa com o conhecimento, assim a falsidade consiste na não-conformidade entre o conhecimento e a coisa. Ora, a coisa (objeto do conhecimento) é comparada tanto com a inteligência divina como com a humana, segundo expusimos acima (artigos V e VIII). Em relação com o intelecto divino, a coisa é comparada como o elemento comensurado com o seu critério comensurante, no que concerne ao que é predicado

positivamente das coisas ou ao que nelas se encontra. Pois todas estas coisas procedem do plano criador do espírito de Deus.

A coisa é também comparada com a inteligência divina como o elemento conhecido com o elemento cognoscente. Nesse sentido, as próprias negações e defeitos estão em conformidade com a inteligência de Deus, visto que Ele conhece todas essas deficiências, embora não sendo Ele a causa das mesmas. Neste sentido é evidente que tudo está em conformidade com a inteligência divina, desde que permaneça na existência, sob qualquer forma que seja, mesmo sob o aspecto de privação ou de defeito. Em resultância disto, é também patente que toda e qualquer coisa é sempre verdadeira, se comparada com a inteligência divina, no dizer de Anselmo no livro *Sobre a Verdade* (capítulos VII, VIII, XI e XVI). Por conseguinte, existe verdade em todos os entes, pois aqui estão as coisas que se encontram na Verdade Suprema. Em consequência, nenhuma coisa pode ser falsa, se comparada com a inteligência de Deus.

Quando, porém, as coisas são comparadas com a inteligência humana, então, sim, verifica-se por vezes uma desconformidade entre a coisa e o conhecimento, discordância que de certo modo é causada pela própria coisa. Com efeito, a coisa provoca na inteligência um conhecimento de si mesma, através daquilo que dela aparece externamente, visto que o nosso conhecimento começa pelos sentidos, cujo objeto natural são as qualidades sensíveis. Por isso se lê no primeiro livro *Sobre a Alma* (comentário 2.º) que os acidentes contribuem muito para o conhecimento daquilo que constitui uma determinada coisa. Por conseguinte, quando em uma certa coisa aparecem externamente qualidades sensíveis as quais denotam uma natureza que não lhes corresponde, neste caso dizemos que esta coisa é falsa. Nesta linha, o Filósofo afirma (*Metafísica*, livro VI, capítulo V, comentário 34; livro IV, comentário 27) que falso é aquilo que, conaturalmente, ou aparece diversamente do que é na realidade, ou parece ser uma coisa que na realidade não é. Por exemplo, ouro falso é aquele cuja cor e outros acidentes congêneres aparecem externamente como sendo de ouro, porém a sua natureza interna não lhes corresponde.

Todavia, se é verdade que a própria coisa é causa da falsidade gerada na alma humana, não é verdade que o seja por necessidade, como se a coisa gerasse necessariamente o juízo falso da nossa inteligência. Com efeito, tanto a verdade como a falsidade têm a sua sede antes de tudo no julgamento dado pela inteligência. Ora, a inteligência, ao emitir um juízo sobre as coisas, não é passiva, mas antes ativa, ao menos de certo modo. Por isso, a coisa não se denomina falsa pelo fato de *sempre* provocar um juízo falso, mas pelo fato de que conaturalmente tende a provocar um tal juízo através do que dela aparece externamente. Uma vez que, como já dissemos (neste artigo, e nos artigos V e VIII), o essencial é a comparação da coisa com a inteligência divina, deve-se

afirmar que, com respeito ao intelecto de Deus, toda coisa é em si verdadeira. Ao contrário, a comparação (da coisa) com a inteligência humana é acidental: em relação a ela, a coisa não se pode denominar sempre absolutamente verdadeira.

Em conseqüência, em si (*simpliciter loquendo*) toda coisa é verdadeira e nenhuma é falsa. Conforme as circunstâncias, porém (*secundum quid*), isto é, com referência ao nosso intelecto, certas coisas se denominam falsas.

Em razão disso, impõe-se responder aos argumentos de ambas as partes.

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. A definição "Verdadeiro é aquilo que é" não exprime com perfeição o conceito de verdade, mas apenas de maneira, digamos assim, material, enquanto o ser significa a afirmação da proposição, ou seja: verdadeiro é aquilo que se denomina e se conhece tal como realmente é. Analogamente se diz que falso é aquilo que não é, no sentido de que não é na realidade tal como se diz e se entende ser. Ora, isto pode acontecer nas coisas.

2. O verdadeiro, em se falando com propriedade de termos, não pode ser uma diferença específica do ente, pois este não possui diferença específica, como está demonstrado no livro III da *Metafísica* (comentário 10). Todavia, uma coisa verdadeira é, em relação ao ente, como uma diferença específica, como o bom, isto é, enquanto exprime acerca do ente algo que não está expresso neste termo. Sob este aspecto o conceito de ente é indeterminado com respeito ao verdadeiro. Assim sendo, o conceito de verdadeiro está para o ente como a diferença específica para o gênero.

3. É necessário admitir a razão invocada, pois afirma a conformidade da coisa em ordem ao intelecto divino (e neste sentido nenhuma coisa pode ser falsa).

4. Se bem que toda coisa possua alguma forma, todavia nem todos possuem aquele tipo de forma cujos indícios aparecem externamente através de qualidades sensíveis; e neste sentido a coisa se denomina falsa, enquanto de per si é capaz de, ou mesmo tende a produzir um juízo falso na inteligência humana.

5. Uma coisa existente fora da inteligência denomina-se falsa — conforme acima demonstramos (ponto III) — pelo fato de tender a produzir um juízo falso ao ser apreendida pela inteligência. Por conseguinte, o que se denomina falso, necessariamente é um ente. Conseqüentemente, já que todo ente, enquanto tal, é verdadeiro, necessariamente a falsidade existente nas coisas funda-se na verdade. Por isso Agostinho diz no livro dos *Soliloquios* (capítulo X) que o ator que em uma tragédia representa pessoas verdadeiras no palco não seria falso se não

fosse um verdadeiro ator. Analogamente, um cavalo pintado num quadro não seria um cavalo falso se não fosse mera pintura. Disto não segue que os contraditórios sejam verdadeiros, pois a afirmação e a negação, enquanto expressa o verdadeiro e o falso, não se referem à mesma coisa.

6. Uma coisa se denomina falsa na medida em que tende a enganar. Quando digo enganar, tenciono expressar alguma ação que inclui deficiência. Ora, nada tende a agir senão enquanto é um ente, e toda deficiência é um não-ente. Ora, toda coisa, enquanto é um ente, encerra semelhança de verdade, ao passo que, enquanto não o é, carece de semelhança com a verdade. Por isso, quando digo enganar, se isto se referir à ação, tem a sua origem da semelhança; se, porém, se referir à deficiência, na qual consiste formalmente o conceito de falsidade, provém da dessemelhança. É por esta razão que, no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (livro II dos *Soliloquios*, capítulo XV), Agostinho afirma que a falsidade se origina da dessemelhança.

#### V — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA CONTRATESE.

1. A inteligência não costuma ser enganada por toda e qualquer semelhança, mas apenas por uma grande semelhança, na qual a dessemelhança é dificilmente identificável. Conforme a semelhança for maior ou menor, a inteligência se equivoca segundo a capacidade maior ou menor que tem de discernimento para descobrir a semelhança. Tampouco se deve considerar falsa uma coisa que pode induzir a um erro insignificante, mas apenas uma coisa que tende a induzir ao erro muitas pessoas, e pessoas sábias. Ora, as coisas criadas, embora tragam em si mesmas uma certa semelhança de Deus, todavia apresentam também dessemelhanças muito grandes em relação a Deus, de modo que a semelhança só pode induzir ao erro pessoas muito tolas. Conseqüentemente, a invocada semelhança e dessemelhança das coisas criadas em relação a Deus não autoriza a concluir que todas as coisas criadas devam denominar-se falsas.

2. Existia, no tempo de Agostinho, quem acreditasse que Deus tem corpo. E, já que Deus é a unidade mediante a qual todas as coisas são unas, acreditavam que o corpo é a própria unidade, devido à própria semelhança da unidade. Portanto, Agostinho denomina uma falsa unidade enquanto induziu ou pode ainda induzir alguns ao erro de pensar que ele constitui uma unidade.

3. Existe uma dupla perfeição: a assim chamada perfeição primária e a perfeição secundária.

A perfeição primária é aquela forma de toda e qualquer coisa, em virtude da qual ela é um ente. Esta perfeição, nenhuma coisa a perde, enquanto subsistir. A perfeição secundária consiste na operação, a qual constitui a finalidade da coisa, ou seja, aquilo em força do qual se atinge o

fim. Esta perfeição, por vezes, a coisa a perde. Ora, o conceito de verdadeiro deriva da perfeição primária das coisas. Com efeito, pelo fato de a coisa possuir a sua forma, realiza o modelo da inteligência divina e produz o conhecimento de si mesma no intelecto humano. O conceito de bondade provém da perfeição secundária. É por isso que o mal se encontra sem mais nas próprias coisas, ao passo que o falso não.

4. Segundo o Filósofo, no livro III da *Ética* (*Metafísica*, livro VI, comentário 8.º), a verdade é a meta e o primeiro valor da inteligência, visto que esta só é perfeita quando o que ela concebe é verdadeiro. Ora, já que a enunciação é a expressão do conhecimento da inteligência, por isso a verdade constitui o seu fim. Nas outras coisas, porém, não é assim. Logo, deve-se negar a paridade invocada no argumento. O fato de uma coisa não cumprir cem por cento o fim para o qual existe, não autoriza a denominá-la falsa.

## ARTIGO ONZE

### Existirá falsidade nos sentidos?

#### I — TESE: NÃO PARECERIA EXISTIR FALSIDADE NOS SENTIDOS.

1. A inteligência é sempre reta, conforme se diz no livro III da obra *Sobre a Alma* (comentário 15). Ora, o intelecto constitui a parte superior no homem. Logo, tampouco as outras partes comportam falsidade, assim como no mundo dos seres superiores as coisas inferiores estão dispostas segundo as superiores. Logo, também os sentidos, que constituem a parte inferior da alma, sempre serão retos, e conseqüentemente não há neles falsidade.

2. Além disso, Agostinho afirma no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulos XXXVI e XXXIII): "Os próprios olhos não nos enganam, pois só podem transmitir-nos o que lhes vem das coisas. Se todos os sentidos do corpo transmitem simplesmente o que lhes vem das coisas, não sei o que mais poderíamos exigir deles". Logo, não existe falsidade nos sentidos.

3. Além disso, diz Anselmo no livro *Sobre a Verdade* (capítulo VI): "Acredito que a verdade ou a falsidade não se encontra nos sentidos, mas no nosso juízo". Logo, não existe falsidade nos sentidos.

#### II — CONTRATESE: PARECERIA QUE PODE HAVER FALSIDADE NOS SENTIDOS.

1. Anselmo afirma o seguinte: "A verdade reside nos nossos sentidos, mas não pura e simplesmente, visto que as coisas por vezes enganam".



2. Além disso, no dizer de Agostinho no livro dos *Soliloquios* (capítulo XV), costuma denominar-se falso o que está muito longe de verossimilhança, porém apresenta alguma semelhança com o verdadeiro. Ora, os sentidos têm certa semelhança de algumas coisas que não são assim na realidade. Assim, por vezes acontece que os olhos enxergam duas coisas onde só existe uma. Logo, existe falsidade nos sentidos.

3. Ao argumento acima se poderia objetar. Os sentidos não se enganam nas coisas sensíveis próprias da sua esfera, mas enganam-se acerca das coisas comuns.

A isto se pode replicar. Sempre que os sentidos apreendem uma coisa de maneira diferente do que ela é na realidade, a apreensão é falsa. Ora, quando um corpo branco é enxergado através de um vidro verde, os sentidos têm uma apreensão do objeto diferente do que ele é, pois o enxergam verde: e o julgarão verde, se não houver um juízo superior que descubra a falsidade. Portanto, os sentidos enganam-se também nas coisas sensíveis que são próprias à sua esfera.

### III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

O nosso conhecimento, que parte das coisas, segue esta ordem: principia nos sentidos e completa-se na inteligência, de forma que os sentidos corporais se situam de certa maneira a meio caminho entre as coisas e a inteligência. Comparados às coisas, são como que algo de espiritual-intelectual; comparados ao conhecimento espiritual, são como que coisas. Em conseqüência, diz-se que há falsidade nos sentidos, em uma dupla acepção.

Primeiramente, conforme a relação do conhecimento sensitivo ao conhecimento espiritual-intelectual. Nesta acepção, os sentidos se denominam verdadeiros ou falsos como uma coisa, na medida em que provocam um juízo correto ou falso na inteligência.

Em segundo lugar, conforme a relação dos sentidos com as coisas. Nesta acepção se diz que a verdade e a falsidade estão nos sentidos da mesma forma que na inteligência, isto é, enquanto se julga que alguma coisa é o que é, ou não é o que não é.

Se, portanto, falarmos dos sentidos conforme a primeira acepção, dir-se-á que em certa acepção existe falsidade nos sentidos, em outra não. Com efeito, o sentido humano é uma coisa em si mesma, e ao mesmo tempo é algo que remete para outra coisa.

Por conseguinte, se os sentidos forem comparados à inteligência, enquanto coisa, neste sentido não existe falsidade alguma em comparação com o intelecto. Pois, conforme for a sensação que os sentidos recebem das coisas, esta mesma sensação transmitem-na à inteligência. Por isso afirma Agostinho no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulo XXXVI, pelo fim;

XXXVIII, pelo meio) que os sentidos não podem transmitir outra coisa senão a reação que lhes provocam as coisas.

Se, porém, os sentidos forem comparados à inteligência, enquanto constituem algo que remete a outra coisa, neste caso por vezes representam as coisas de maneira diferente do que na realidade estas são, denominam-se falsos, enquanto conaturalmente tendem a provocar um juízo falso na inteligência, embora não o façam necessariamente, como dissemos, aliás, também das coisas. Com efeito, o juízo que a inteligência emite acerca das coisas, emite-o também sobre aquilo que lhe é oferecido pelos sentidos. Destarte, os sentidos, quando comparados com a inteligência sempre provocam um juízo correto em relação à sua própria disposição, não, porém, em relação à disposição das coisas.

Por conseguinte, se os sentidos se consideram enquanto comparados com as coisas, deve-se dizer que neles há falsidade e verdade da mesma maneira que na inteligência. Ora, na inteligência a verdade e a falsidade se encontram primária e originariamente no juízo da atividade de síntese e de análise do intelecto; na formação das quiddidades, porém, só através da relação com o juízo que resulta da mencionada formação. Por isso se fala, nos sentidos, de verdade e de falsidade como algo que lhes é próprio, enquanto emitem juízos sobre o que pertence à esfera do sensível. Todavia, enquanto os sentidos apreendem coisas sensíveis, não se fala de verdade e falsidade no sentido próprio, mas só segundo a relação com o juízo que deriva da mencionada formação; ou seja, enquanto de tal apreensão é natural que siga tal juízo.

O juízo de um determinado sentido sobre certas coisas se verifica naturalmente: por exemplo, o juízo sobre os dados sensitivos que lhes são próprios. Ao contrário, o juízo de um determinado sentido acerca de outras coisas se faz mediante uma certa comparação que no homem é feita pela força cognoscitiva, a qual é a potência da parte sensitiva, em lugar da qual, nos animais, está o juízo instintivo. Conseqüentemente, os sentidos emitem juízos sobre dados sensitivos comuns e sobre dados sensitivos acidentais.

O agir natural de cada coisa, porém, se realiza sempre da mesma maneira, se não for impedido por algo de acidental, por exemplo, alguma deficiência interna ou algum obstáculo externo. Por conseqüência, o juízo que um determinado sentido formula sobre os dados sensitivos que lhe são próprios é sempre verdadeiro, a não ser que haja um obstáculo no órgão ou no meio de transmissão. Em se tratando, porém, dos dados sensitivos comuns e dos acidentais, os sentidos por vezes se enganam.

Destarte, torna-se evidente em que sentido pode ocorrer falsidade no julgamento formulado pelos sentidos.

No que concerne à apreensão por parte dos sentidos, importa saber que existe uma certa força apreensiva, que apreende a imagem sensível das coisas como um sentido criado especialmente para isto, quando a coisa sensível está presente. Existe também uma outra força, que apreende a imagem sensível das coisas, quando estas estão ausentes: tal é a imaginação. Por isso, os sentidos apreendem sempre a coisa como é na realidade, a não ser que haja algum impedimento no órgão ou na transmissão. Ao contrário, a imaginação via de regra apreende a coisa diferente do que é, porquanto apreende a coisa como presente, estando ela ausente. Nesta linha o Filósofo afirma no livro IV da sua *Metafísica* (comentário 34) que a responsabilidade pela falsidade não cabe aos sentidos, mas à fantasia.

#### IV — RESPOSTA AOS ARGUMENTOS DA TESE.

1. No mundo dos seres superiores, estes nada recebem dos inferiores, mas é o inverso que ocorre. Ao contrário, em se tratando do homem, o intelecto, que é superior, recebe dos sentidos. Por conseguinte, a paridade invocada pelo argumento não existe.

A resposta aos outros argumentos se deduz facilmente do que expusemos no ponto III deste artigo.

## ARTIGO DOZE

### Existirá falsidade na inteligência?

#### I — TESE: NÃO PARECERIA HAVER FALSIDADE NA INTELIGÊNCIA.

1. O intelecto tem dois modos de operar: um é aquele mediante o qual forma as quiddidades das coisas, e nesta operação não há falsidade, como diz o Filósofo no livro III *Sobre a Alma* (comentário 21); o outro é aquele mediante o qual opera a síntese e a análise, sendo que também aqui não há falsidade, segundo se demonstra por Agostinho no livro *Sobre a Verdadeira Religião* (capítulo XXXVI), onde se lê: "Ninguém compreende coisas falsas". Logo, não existe falsidade no intelecto.

2. Lê-se em Agostinho, no livro LXXXIII das *Questões* (questão 31, subquestão 22): "Se alguém se engana, é porque não entende aquilo em que se engana". Logo, a inteligência é sempre verdadeira, e conseqüentemente não pode haver falsidade nela.

3. Al Gazali (teólogo árabe) afirma: "De duas. uma: ou compreendemos uma coisa como ela é, ou não compreendemos". Ora. todo aquele que compreende uma coisa como ela é, com-

preende de modo verdadeiro. Logo, o intelecto é sempre verdadeiro, e portanto não existe falsidade nele.

## II — CONTRATESE: PARECERIA EXISTIR FALSIDADE NA INTELIGÊNCIA.

Pois o Filósofo afirma, no livro III *Sobre a Alma* (comentário 21), que, onde existe combinação ou síntese das coisas apreendidas (no intelecto sintetizante), ali já existem mesclados o verdadeiro e o falso. Logo, existe falsidade na inteligência.

## III — RESPOSTA A QUESTÃO ENUNCIADA.

O termo intelecto ou inteligência, pela sua própria etimologia, significa que ele conhece o íntimo das coisas, pois o latim *intelligere* equivale a *intus legere*, ou seja, "ler dentro". Os sentidos e a imaginação apreendem apenas os acidentes externos, ao passo que a inteligência, e só ela, penetra até à essência das coisas.

Todavia, para além disso, a inteligência, partindo das essências das coisas apreendidas, opera de muitas maneiras através do raciocínio e da pesquisa.

O termo intelecto ou inteligência pode revestir duas acepções.

A) No primeiro sentido, a inteligência se entende apenas em relação àquilo de que provém originariamente a designação. Nesta acepção falamos de "inteligência" e de "compreender" no sentido próprio, quando apreendemos as quiddidades das coisas, ou então, quando conhecemos o que é imediatamente conhecido em uma coisa, ao conhecermos a sua quiddidade. Tais são os primeiros princípios que compreendemos tão logo apreendemos os termos. Por isso denomina-se a inteligência o hábito dos princípios.

A quiddidade de uma coisa constitui o objeto próprio da inteligência. Por conseguinte, assim como a apreensão sensitiva dos dados sensitivos específicos é sempre verdadeira, da mesma forma é sempre verdadeiro o conhecimento intelectual na apreensão daquilo que alguma coisa é (*Sobre a Alma*, livro III, comentário 26).

Todavia, acidentalmente pode ocorrer falsidade também aqui, isto é, enquanto a inteligência opera uma síntese ou uma análise falsa.

Isto pode acontecer de duas maneiras.

A primeira, quando a inteligência aplica a definição de uma coisa à outra: por exemplo, tomando a definição de "ser vivente racional e mortal" e aplicando-a ao asno. Ou, então, quando a inteligência combina partes de uma definição que não se podem combinar; por exemplo, definindo o asno como um ser irracional e imortal.

Com efeito, o juízo "um ser irracional e imortal" é falso.

Daqui se deduz que uma definição só pode ser falsa na medida em que implica uma afirmação falsa.

Este duplo modo de verificar-se falsidade na inteligência humana é mencionado no livro V da *Metafísica* (texto 34). Analogamente, também no terreno dos primeiros princípios não existe engano.

Em consequência, se a inteligência se entender no seu sentido originário de "ler dentro", não pode existir falsidade nela.

B) Todavia, a inteligência pode ser entendida também no sentido comum, isto é, enquanto abarca todas as operações, tais como o opinar e o raciocinar.

Nesta acepção pode haver falsidade no intelecto. Nunca, porém, haverá falsidade se a redução aos primeiros princípios se fizer de modo correto.

A resposta aos argumentos da tese e da contrtese segue do exposto.

# STO. TOMÁS DE AQUINO

## SÚMULA CONTRA OS GENTIOS

Tradução: **Luiz João Baraúna**

### CAPITULO PRIMEIRO

#### O ofício do sábio

*"Minha boca meditará sobre a verdade; meus lábios maldirão o ímpio."*

O uso comum que, no entender do Filósofo (Aristóteles), deve ser seguido quando se trata de dar nome às coisas (*Tópicos*, II, 1, 5), manda que se chamem *sábios* aqueles que organizam diretamente as coisas e presidem ao seu reto governo. Entre outras idéias, o Filósofo afirma que "o ofício do sábio é colocar ordem nas coisas" (*I Metafísica*, II, 3). Ora, todos quantos têm o ofício de ordenar as coisas em função de uma meta devem haurir desta meta a regra do seu governo e da ordem que criam, uma vez que todo ser só ocupa o seu devido lugar quando é devidamente ordenado ao seu fim, já que o fim constitui o bem de todas as coisas.

Assim também acontece no setor das artes. Constatamos, efetivamente, que uma arte, detentora de um fim, desempenha em relação a uma outra arte o papel de reguladora e, por assim dizer, de princípio. A medicina, por exemplo, preside à farmacologia e a regula, pelo fato de que a saúde, que é o objeto da medicina, constitui a meta ou o objetivo de todos os remédios cuja composição compete à farmacologia.

O mesmo acontece com a arte de pilotar, com respeito à arte de construir navios, e com a arte da guerra, com respeito à cavalaria e aos fornecimentos militares. Estas artes, que presidem a outras, chamamo-las *arquitetônicas* ou *artes principais*, e os que se dedicam a elas, e que denominamos *arquitetos*, fazem jus ao nome de sábios.

Todavia, sendo que tais profissionais tratam dos fins em áreas particulares, e não atingem o fim último e universal de todas as coisas, denominamo-los sábios nesta ou naquela área, do mesmo modo como São Paulo Apóstolo afirma "ter colocado os fundamentos como um sábio arquiteto" (1 *Cor* 3, 12). O nome de sábio, pura e simplesmente, isto é, no sentido estrito do termo, está reservado àqueles que tomam por objeto de sua reflexão o fim ou a meta do universo,

que constitui ao mesmo tempo o princípio de tudo. É neste sentido que, para o Filósofo, o ofício do sábio é o estudo das *causas mais altas* (I *Metafísica*, I. 12).

Ora, o fim último de cada coisa é o que é visado pelo seu primeiro Autor e causa motora. E o primeiro Autor e causa motora do universo é uma inteligência, como veremos mais adiante. Por conseguinte, o fim supremo do universo é o bem da inteligência. Este bem consiste na verdade. Conseqüentemente, a verdade será o fim último de todo o universo, e a grande preocupação primária da sabedoria consistirá no estudo desta verdade. Aliás, foi para manifestar a verdade que a divina Sabedoria, depois de ter revestido a nossa carne humana, declara ter vindo a este mundo: "Nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade" (*Evangelho de São João*, capítulo 18, versículo 37). A seu turno, o Filósofo declara que a Primeira Filosofia é a *ciência da verdade*: não de qualquer verdade, mas daquela verdade que constitui a fonte de toda verdade e propriedade do princípio primário do ser de todas as coisas que existem. Esta verdade é o princípio de toda verdade, já que o estabelecimento dos seres na verdade vai de par em par com o seu estabelecimento no ser (primeiro livro da *Metafísica*, I. 4. 5).

Ora, é próprio de um e mesmo sujeito cultivar um dos elementos contrários e refutar ou rejeitar o outro. Assim, por exemplo, a medicina, que é a arte de restaurar a saúde, é também a arte de combater as enfermidades. Por conseguinte, assim como o ofício do sábio é meditar sobre a verdade, sobretudo a partir do primeiro princípio, e dissertar sobre as outras coisas, da mesma forma compete-lhe combater contra os erros contrários à verdade.

Este duplo ofício do sábio está exposto com perfeição pela Sabedoria, nas palavras que citamos ao início deste capítulo: o sentido do mencionado versículo é dizer a verdade divina, que é a verdade por excelência e por antonomásia: "Minha boca meditará sobre a verdade". E o sentido do outro versículo ("Meus lábios maldirão o ímpio") é: combater contra o erro que se opõe à verdade. Este último versículo designa o erro que se opõe à verdade divina, erro que é contrário à religião, sendo que esta última recebe também o nome de *piiedade*, o que explica por que o erro contrário recebe o nome de *impiedade*.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### O plano do autor

Dentre todos os estudos aos quais se dedicam os homens, o estudo da sabedoria supera a todos em perfeição, em sublimidade, em utilidade e em alegria que proporciona.

Supera em perfeição, pois, quanto mais o homem se dedica à sabedoria, tanto mais participa da verdadeira felicidade. Com efeito, o Sábio afirma: "Feliz o homem que se aplicar ao estudo da sabedoria" (*Livro do Eclesiástico*, capítulo 14, versículo 22). Em sublimidade, pois é

sobretudo em virtude do estudo da sabedoria que o homem se aproxima da semelhança com Deus, o qual "tudo fez com sabedoria" (*Salmo* 103, versículo 24); e, uma vez que a semelhança com alguém causa o amor, o estudo da sabedoria une de maneira especial a Deus na amizade, o que faz com que o livro da Sabedoria diga que a sabedoria constitui para todos os homens "um tesouro inesgotável, um tesouro tal, que os que dele hauriram participaram da amizade de Deus" (*Livro da Sabedoria*, capítulo 7, versículo 14).

O estudo da sabedoria ultrapassa todos os outros também em utilidade, pois a própria sabedoria conduz ao reino da imortalidade, como declara o *Livro da Sabedoria*: "O desejo da sabedoria conduzirá ao reino eterno" (capítulo 6, versículo 21). Supera, finalmente, em alegria que proporciona, pois "o contato e a comunhão com a sabedoria não comportam nem amargura nem tristeza, mas só prazer e alegria" (*Livro da Sabedoria*, capítulo 8, versículo 16).

Haurindo, portanto, da misericórdia de Deus a audácia de assumir o ofício de sábio, ofício que ultrapassa as nossas forças, propusemo-nos, na medida de nossas possibilidades, expor a verdade professada pela fé católica e refutar os erros contrários. Para retomar as palavras de Santo Hilário, "o ofício primário da minha vida, ofício ao qual me sinto vinculado em consciência diante de Deus, é que todas as minhas palavras e todos os meus sentimentos falem d'Ele" (*Sobre a Trindade*, I, 37).

E difícil refutar todos os erros, e isto por duas razões. A primeira está em que as afirmações sacrílegas de cada um daqueles que caíram no erro não nos são conhecidas a tal ponto que possamos extrair delas argumentos para confundi-los. Aliás, era assim que procediam os antigos doutores para destruir os erros dos pagãos, cujas posições podiam conhecer, ou porque eles mesmos haviam sido pagãos, ou porque pelo menos viviam entre os pagãos e conheciam os seus ensinamentos.

A segunda razão que nos impede de refutar todos os erros contrários à fé católica é que alguns dos autores desses erros, como os maometanos e os pagãos, não concordam conosco no reconhecimento da autoridade das Sagradas Escrituras, mediante as quais poderíamos convencê-los, ao passo que, com respeito aos judeus, podemos discutir à base do Antigo Testamento, e, com respeito aos cristãos heréticos, podemos discutir com base nos escritos do Novo Testamento.

Assim sendo, somos obrigados a recorrer à razão natural, à qual todos devem necessariamente aderir. Acontece, porém, que a razão natural pode enganar-se nas coisas de Deus.



No estudo atento que faremos de uma determinada verdade particular, mostraremos quais são os erros que esta verdade exclui, e ao mesmo tempo exporemos como esta verdade, estabelecida pela via demonstrativa, concorda com a fé da religião cristã.

## CAPÍTULO TERCEIRO

### A possibilidade de descobrir a verdade divina

Existem muitas maneiras de descobrir a verdade. Como diz muito bem o Filósofo (Aristóteles), citado por Boécio, "é próprio do homem culto exigir, em cada assunto, o rigor que comporta a natureza da matéria" (*Sobre a Ética*, livro III, capítulo IV). Conseqüentemente, cumpre-nos começar por mostrar de que maneira se pode descobrir a verdade proposta.

As verdades que professamos acerca de Deus revestem uma dupla modalidade.

Com efeito, existem a respeito de Deus verdades que ultrapassam totalmente as capacidades da razão humana. Uma delas é, por exemplo, que Deus é trino e uno. Ao contrário, existem verdades que podem ser atingidas pela razão: por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus, etc. Estas últimas verdades, os próprios filósofos as provaram por via demonstrativa, guiados que eram pelo lume da razão natural.

Que existe em Deus um domínio ininteligível, o qual ultrapassa totalmente as capacidades da razão humana, é evidente. O princípio de todo conhecimento que a inteligência pode conseguir acerca de uma coisa é o conhecimento da substância desta coisa, visto que, segundo o ensinamento do Filósofo, o princípio de demonstração é "aquilo que uma coisa é" (livro II dos *Analíticos Segundos*, III, 9). Por conseguinte, a maneira pela qual a substância da coisa é apreendida pela inteligência comandará necessariamente a maneira pela qual se conhecerá tudo quanto diz respeito a esta coisa. Se, portanto, a inteligência humana apreende a substância de uma determinada coisa, por exemplo, da pedra ou do triângulo, nada do que está dentro do domínio inteligível desta coisa ultrapassará a capacidade da razão humana.

Tal não é o nosso caso com referência a Deus. A inteligência humana é incapaz, pelas suas próprias forças, de apreender a substância ou a essência íntima de Deus. Com efeito, o nosso conhecimento intelectual, conforme o modo próprio da vida presente, tem seu ponto de partida nos sentidos corporais, de tal modo que tudo o que não cai sob o domínio dos sentidos não pode ser apreendido pela inteligência humana, a não ser na medida em que os objetos sensíveis (acessíveis aos sentidos) permitem deduzir a existência de tais coisas. Ora, os objetos sensíveis não podem conduzir a nossa inteligência a enxergar neles aquilo que constitui a substância ou essência divina, pois se verifica uma diferença de nível entre os efeitos e o poder da coisa. E, todavia, os objetos sensíveis conduzem a nossa inteligência a um certo conhecimento de Deus, até ao ponto

de conhecermos que Ele existe, e mesmo até conhecermos tudo o que se deve atribuir ao primeiro princípio. Por conseguinte, existem em Deus verdades inteligíveis, as quais são acessíveis à razão humana: em contrapartida, outras há que superam totalmente as forças da razão humana.

É fácil fazer a mesma constatação a partir dos graus de conhecimento que podemos ter das coisas. Tomemos dois seres, dos quais um possui um conhecimento mais agudo de uma coisa do que o outro: o que tem a inteligência mais aguda conhece muitas coisas que o outro é incapaz de apreender. E o caso que se dá com o camponês, que é incapaz de compreender as sutis considerações da Filosofia.

Ora, a inteligência dos anjos supera de muito a dos homens, em proporção muito maior do que a inteligência do filósofo mais profundo supera a inteligência do ignorante mais rude, pois esta última diferença permanece dentro dos limites da espécie humana, limites que a inteligência dos anjos ultrapassa. O conhecimento que o anjo possui de Deus é tanto mais profundo e perfeito do que o conhecimento que o homem possa lograr de Deus. quanto o seu ponto de partida é um efeito mais nobre, na medida em que a própria substância do anjo, a qual por um conhecimento natural o conduz até ao conhecimento de Deus, supera em dignidade as coisas sensíveis e a própria alma humana, que faz a inteligência humana alçar-se até ao conhecimento de Deus.

Todavia, quanto mais a inteligência de Deus ultrapassa a do anjo ! Muito mais do que a inteligência do anjo ultrapassa a do homem! Pois a capacidade da inteligência de Deus está no mesmo nível com a sua substância. Em razão disto, Deus conhece perfeitamente o que Ele é, conhece tudo o que n'Ele constitui objeto de conhecimento.

O anjo não conhece por conhecimento natural o que é Deus, pois a própria substância do anjo, que constitui para ele o instrumento para conhecer a Deus, constitui um efeito que não atinge o nível do poder da causa. Da mesma forma, o anjo não pode apreender por conhecimento natural tudo o que Deus conhece acerca de si mesmo, como tampouco a razão humana é capaz de apreender tudo quanto o anjo conhece em virtude do seu poder natural.

Conseqüentemente, assim como seria loucura um ignorante julgar falso o que ensina um filósofo, sob pretexto de que não o pode compreender, da mesma forma, e com muito maior razão ainda, seria para o homem uma grande tolice julgar falso o que é revelado pelo ministério dos anjos, sob pretexto de que a razão humana não consegue descobrir tais coisas.

As deficiências que experimentamos dia por dia no conhecimento das coisas nos transmitem o mesmo ensinamento. Ignoramos a maioria das propriedades das coisas sensíveis, e na maior parte dos casos somos incapazes de descobrir plenamente as razões dessas propriedades

que os nossos sentidos percebem. Com muito maior razão, a inteligência do homem não chega a descobrir todas as realidades inteligíveis desta substância altíssima que é Deus.

Tudo isto concorda com o ensinamento do Filósofo Aristóteles, que afirma em seu segundo livro da *Metafísica* (Ia, 1, 2) que a nossa inteligência se comporta com respeito aos seres mais altos, que por natureza são os mais evidentes, da mesma maneira que os olhos do morcego se comportam com relação ao sol.

Também a Sagrada Escritura afirma o mesmo. Com efeito, lê-se no livro de Jó. no capítulo 11: "Pretendes por acaso compreender os vestígios de Deus, e descobrir à perfeição o Todo-poderoso?" E no capítulo 31 lê-se: "Sim, Deus é tão grande que ultrapassa o nosso conhecimento". Lemos além disso na Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios: "Só conhecemos parcialmente".

Em conseqüência, tudo aquilo que é dito acerca de Deus, e que a razão humana em si mesma é incapaz de descobrir, não deve ser de imediato considerado como falso, como acreditaram os maniqueus e a maior parte dos infieis.

## CAPITULO QUARTO

### É justo que as verdades divinas acessíveis à razão nos sejam propostas como objetos de fé

Uma vez que em Deus há duas espécies de verdades, algumas das quais são acessíveis à nossa inteligência e outras ultrapassam totalmente as nossas capacidades, é justo que Deus proponha como objetos de fé tanto umas como outras.

Começemos por demonstrar isto, com referência às verdades que são acessíveis à nossa razão natural. Com isto daremos uma resposta àqueles que consideram inútil a transmissão de tais verdades como objetos de fé por via de inspiração sobrenatural, de vez que tais verdades nos são conhecidas através de nosso próprio conhecimento natural.

Verificar-se-iam três grandes inconvenientes, se tais verdades naturais acerca de Deus estivessem abandonadas exclusivamente às forças da razão humana. O primeiro deles está em que poucos homens desfrutariam do conhecimento de Deus. Pois para chegar a tal conhecimento exige-se uma longa e laboriosa busca, o que é impossível para a maior parte dos homens, por três motivos.

Primeiramente, certas pessoas são afastadas desta busca por más disposições de seu próprio temperamento, que as desviam do saber. Nenhum estudo seria capaz de fazer com que

tais pessoas atingissem o ponto mais alto do conhecimento humano, isto é, o conhecimento de Deus.

Para outros o obstáculo é constituído pelos afazeres materiais. E indispensável que haja, entre os homens, quem se ocupe com a administração dos bens temporais. A estes falta, evidentemente, o tempo necessário para a busca contemplativa que lhes permitiria atingir o ápice da pesquisa humana, ou seja, o conhecimento de Deus.

Para outros, enfim, o obstáculo é a preguiça. O conhecimento de tudo o que a razão pode descobrir acerca de Deus exige preliminarmente numerosos conhecimentos, pois quase toda a reflexão filosófica está orientada para o conhecimento de Deus. Esta é a razão pela qual a Metafísica, consagrada ao estudo das coisas divinas, ocupa cronologicamente o último lugar no ensinamento das disciplinas filosóficas. Por conseguinte, ninguém pode entregar-se à pesquisa da verdade divina sem muito trabalho e diligência. Este trabalho, muito poucos estão dispostos a assumi-lo por amor à ciência, embora Deus tenha colocado este desejo no mais profundo do coração humano.

O segundo inconveniente que surgiria, caso Deus não houvesse revelado sobrenaturalmente as verdades que, em si, são acessíveis à razão natural, consistiria no seguinte: os homens que chegassem à descoberta de tais verdades só o conseguiriam com dificuldade e após muito tempo de busca. Isto, devido à profundidade desta verdade, profundidade que só se consegue compreender pela simples razão natural, se a inteligência humana primeiro se capacitar para isto mediante um longo tirocínio; além disso, em razão da necessidade de múltiplos conhecimentos preliminares, como já foi dito; finalmente, pelo fato de que, no período da juventude, a alma é agitada pelos diversos movimentos das paixões e conseqüentemente não tem aptidões para conhecer uma verdade tão profunda, uma vez que, no dizer do Filósofo no sétimo livro da *Física* (capítulo III, número 7), o homem se torna prudente e sábio somente à medida que as suas paixões se acalmam.

Em conseqüência, se o único caminho para o conhecimento de Deus fosse a razão natural, o gênero humano permaneceria envolto nas trevas mais profundas da ignorância: o conhecimento de Deus, que contribui enormemente para tornar os homens perfeitos e bons, constituiria o privilégio de um pequeno grupo de pessoas, e mesmo estes só chegariam a este privilégio após muito tempo de pesquisa.

O terceiro grande inconveniente de que acima falávamos consistiria no seguinte: as pesquisas da razão humana estariam, na maioria dos casos, eivadas de erros, em razão da fraqueza conatural da nossa inteligência, em razão também da mistura das imagens. Para muitos permaneceriam dúvidas em relação ao que é demonstrado como verdade absoluta, por não conhecerem o

valor da demonstração, e sobretudo pela incapacidade de discernir a veracidade ou não-veracidade dos que se apresentam como sábios.

Face a tudo isto, era necessário que Deus transmitisse aos homens, pelo caminho da fé, uma certeza bem firme e uma verdade sem mescla, no que concerne às coisas de Deus. Ora, a misericórdia divina proveu a isto de maneira salutar, obrigando-nos a aceitar como objetos de fé aquelas mesmas coisas que, de per si, seriam acessíveis à razão. Desta maneira, todos têm a possibilidade de participar do conhecimento de Deus, sem perigo de dúvida ou de erro.

Esta é a razão pela qual se lê na Epístola aos Efésios: "Não vos comporteis como fazem os pagãos na vaidade dos seus julgamentos e dos seus pensamentos entrevados" (*Efésios*, capítulo 4, versículo 17). E em Isaías lemos: "Todos os teus filhos serão instruídos pelo Senhor" (*Isaías*, capítulo 54, versículo 13).

## CAPÍTULO QUINTO

### É justo que as verdades inacessíveis à razão sejam propostas aos homens como objetos de fé

Possivelmente parecerá a alguns que Deus não deveria propor ao homem como objeto de fé a não ser quanto a sua razão pode descobrir. Com efeito, a sabedoria divina não costuma porventura prover às necessidades de cada um segundo a sua natureza?

Diante disto, cumpre-nos demonstrar agora que é necessário, para o homem, que Deus lhe proponha como objeto de fé aquelas coisas que ultrapassam as forças da sua razão.

Ninguém tende a uma determinada coisa pelo desejo e pelo estudo, se tal coisa não lhe for previamente conhecida. Ora, uma vez que a Providência divina — como veremos mais adiante — destina os homens a uma felicidade bem maior do que aquela que a fraqueza humana pode experimentar no decurso da vida presente, era necessário que o espírito humano fosse atraído a um nível mais elevado do que aquele que a nossa razão pode alcançar na terra, a fim de que aprenda o que se deve desejar e se empenhe em buscar aquilo que supera totalmente o estado da vida presente. Esta é a função principal da religião cristã, a qual, mais do que qualquer outra, promete bens espirituais e eternos. Razão pela qual a maior parte das verdades que esta religião propõe supera o intelecto do homem, ao passo que a Lei antiga, que prometia sobretudo coisas temporais, propunha poucas coisas que ultrapassam as forças da razão humana.

É também por isto que os grandes filósofos antigos, no intuito de conduzir os homens dos prazeres sensíveis à vida virtuosa, se empenhavam em demonstrar que há outros bens.

superiores aos sensíveis, cujo gozo delicia de maneira muito mais delicada os que se entregam às virtudes da vida ativa ou às virtudes da vida contemplativa.

Há um outro motivo que justifica a transmissão das verdades inacessíveis à razão, por parte de Deus: tal revelação é necessária para que desfrutemos de um conhecimento mais verdadeiro de Deus. Efetivamente, só podemos dizer que conhecemos verdadeiramente a Deus se o conhecermos como alguém que está acima de tudo o que o homem possa conceber, visto que o conhecimento de Deus ultrapassa o nosso conhecimento natural, como expusemos acima. Pelo fato de o homem perceber que Deus lhe propõe verdades divinas superiores à sua razão, confirma-se ainda mais nele a crença de que este Deus é superior a tudo quanto se possa pensar.

Uma outra conseqüência derivante da revelação sobrenatural consiste na eliminação deste vício que é a presunção humana, presunção que constitui a mãe de todos os erros. Certos homens, com efeito, confiam a tal ponto em suas capacidades, que timbram em medir a natureza inteira com o metro da sua inteligência, estimando verdadeiro tudo o que enxergam e falso tudo o que não enxergam. A fim de que o espírito humano, liberto de tal presunção, pudesse conquistar a verdade com modéstia, era necessário que Deus propusesse à sua inteligência certas verdades totalmente inacessíveis à sua razão.

No livro X de sua *Ética*, o Filósofo (Aristóteles) aponta uma outra razão da utilidade ou necessidade de uma revelação sobrenatural (capítulo VII, ponto 8). A propósito de um certo Simônides, que queria convencer os homens a renunciar a conhecer a Deus e a dirigir a sua pesquisa para as realidades humanas, afirmando que o homem deve degustar as coisas humanas, e o ser mortal deve desfrutar as coisas mortais, o Filósofo afirma que o liberto na medida de suas possibilidades, deve alçar-se ao nível das coisas imortais e divinas. Igualmente, no livro XI *Sobre os Animais*, afirma que, por mais limitado que seja o nosso conhecimento acerca das substâncias superiores, este pouco é mais desejado e mais amado que todo o conhecimento que possamos adquirir das coisas inferiores. Ainda mais, no livro II da obra *Sobre o Céu e o Mundo* (capítulo XII, ponto 1), afirma que, por mais limitada que seja a solução que conseguirmos encontrar para os problemas que representam para nós os corpos celestes, a alegria que os discípulos sentem é intensíssima.

Tudo isto demonstra que o conhecimento das realidades mais nobres, por mais imperfeito que seja, confere à alma uma perfeição muito alta. Mesmo que a razão humana não consiga apreender plenamente as verdades supra-rationais, haure delas uma grande perfeição ao recebê-las de alguma forma pela via da revelação sobrenatural, ao menos de alguma maneira.

Eis por que se lê no *Livro do Eclesiástico*: "Muitas coisas te foram reveladas, que ultrapassam o espírito humano". E na primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios: "Ninguém

conhece os segredos de Deus. a não ser o Espírito de Deus. Ora, Deus no-los revelou através do Seu Espírito".

## CAPÍTULO SEXTO

### Não constitui leviandade dar assentimento às coisas da fé, mesmo quando ultrapassam a nossa razão

No dizer da segunda Epístola de São Pedro, os que dão fé a uma tal verdade, "cuja experiência não pode ser feita pela razão humana", não agem com leviandade, "como se andassem atrás de fábulas sofisticadas" (capítulo 1, versículo 16). Pois foi a própria Sabedoria divina, que conhece perfeitamente todas as coisas, quem se dignou revelar "estes segredos da Sabedoria divina" (*Livro de Jó*, capítulo 9, versículo 6).

Com efeito, Deus manifestou a sua presença, bem como a verdade do seu ensinamento e da sua inspiração, através de provas adequadas, operando de maneira bem visível coisas que ultrapassam de muito as possibilidades da natureza inteira, no intuito de confirmar as verdades que superam as forças do intelecto humano: curas maravilhosas de enfermos, ressurreições de mortos, alterações impressionantes dos corpos celestes e, o que é mais admirável, inspiração do espírito dos homens, de tal modo, que pessoas ignorantes e simples, uma vez repletas do dom do Espírito Santo, lograram em um instante a mais alta sabedoria humana e a mais elevada eloquência.

Face a tais coisas, uma inumerável multidão, movida pela eficácia de uma tal demonstração, não pela violência das armas nem pela promessa de prazeres materiais, e, o que é ainda mais impressionante, sob a tirania dos perseguidores, não somente pessoas simples, mas também pessoas muito sábias, inscreveram-se sob o signo da fé cristã, esta fé que prega verdades inacessíveis à inteligência humana, reprime os desejos da carne e ensina a desprezar todos os bens do presente mundo. Que os espíritos dos mortais dêem o seu assentimento a tudo isto, e que, menosprezando as realidades visíveis, só se desejem os bens invisíveis, eis certamente o maior milagre e a obra evidente da inspiração de Deus. Tudo isto não aconteceu de um só golpe e como que ao acaso, mas conforme uma disposição divina. Para comprová-lo, existe o fato de que Deus, muito tempo antes, predisse tudo isso pela boca dos Profetas, cujos livros nós veneramos, visto que são portadores de um testemunho em favor da nossa fé.

A Epístola aos Hebreus faz referência a este tipo de confirmação, ao dizer: "Esta — a salvação do homem —. inaugurada pela pregação do Senhor, nos foi garantida por aqueles que o

ouviram, apoiando Deus mesmo os testemunhos deles mediante sinais, prodígios e diversas comunicações do Espírito Santo" (*Hebreus*, capítulo 2. versículo 3).

Esta tão admirável conversão do mundo a Jesus Cristo constitui uma prova muito firme em favor dos milagres antigos, tal que não é necessário que eles se renovem, pois transparecem com evidência nos seus efeitos. Certamente seria um milagre mais impressionante do que todos os outros o fato de que o mundo tenha sido vocacionado, sem sinais dignos de admiração, por homens simples e de extração humilde, a crer verdades tão altas, a operar obras tão difíceis, a esperar bens tão elevados. E, mesmo assim, Deus, ainda em nossos dias, não cessa de confirmar a nossa fé pelos milagres dos seus santos.

Os fundadores de seitas procederam de maneira inversa. Tal é o caso evidente de Maomé, que seduziu os povos com promessas de prazeres carnis, a cuja base está a concupiscência da carne. Soltando as rédeas à voluptuosidade, Maomé promulgou mandamentos conformes às suas promessas, mandamentos aos quais os homens carnis podem obedecer com facilidade. No que concerne às verdades, Maomé só revelou verdades fáceis de compreender para qualquer espírito medianamente aberto. Em compensação, entremeou as verdades do seu ensinamento com muitas fábulas e com as doutrinas mais falsas. Não trouxe quaisquer provas sobrenaturais, as únicas que constituem um testemunho adequado em favor da inspiração divina, quando uma obra visível, a qual só pode ser obra de Deus, demonstra que o doutor de verdade é invisivelmente inspirado por Deus. Ao contrário, Maomé alegava que tinha sido enviado para usar a força das armas, provas que costumam aduzir os ladrões, assaltantes e tiranos. De resto, os que desde o começo creram nele não foram pessoas instruídas nas ciências humanas e divinas, mas homens selvagens, habitantes dos desertos, completamente ignorantes de qualquer ciência de Deus, sendo que um grande número deles o ajudou, pela violência das armas, a impor a sua lei aos outros povos. Além disso, não há nenhuma profecia divina que dê testemunho em favor de Maomé. Ao contrário, Maomé deforma os ensinamentos do Antigo e do Novo Testamento mediante histórias legendárias, como se torna evidente a todo aquele que estudar a sua lei. Além disso, usando de uma medida cheia de astúcia, proíbe aos seus discípulos a leitura dos livros do Antigo e do Novo Testamento, que poderiam convencê-los de laborarem em erro. É, por conseguinte, evidente que os que dão crédito às palavras de Maomé o fazem com leviandade.



## CAPÍTULO SÉTIMO

### As verdades da razão natural não contradizem as verdades da fé cristã

Se é verdade que a verdade da fé cristã ultrapassa as capacidades da razão humana, nem por isso os princípios inatos naturalmente à razão podem estar em contradição com esta verdade sobrenatural.

É um fato que esses princípios naturalmente inatos à razão humana são absolutamente verdadeiros; são tão verdadeiros, que chega a ser impossível pensar que possam ser falsos. Também é permitido considerar falso aquilo que cremos pela fé, e que Deus confirmou de maneira tão evidente. Já que só o falso constitui o contrário do verdadeiro, como se conclui claramente da definição dos dois conceitos, é impossível que a verdade da fé seja contrária aos princípios que a razão humana conhece em virtude das suas forças naturais.

A mesma coisa que o mestre inculca no espírito do seu discípulo, a ciência do mestre a inclui, a menos que este ensinamento do mestre esteja imbuído de hipocrisia, o que não se pode supor em Deus. Ora, o conhecimento dos princípios que nos são conhecidos naturalmente nos é dado por Deus, uma vez que Deus é o autor da nossa natureza. Por conseguinte, tais princípios naturais estão incluídos também na sabedoria divina. Portanto, tudo aquilo que contradiz a tais princípios, contradiz à sabedoria divina. Ora, isto não pode acontecer em Deus. Tudo o que a revelação divina nos manda crer, é impossível que contrarie ao conhecimento natural.

Argumentos contrários amarram nossa inteligência e a impedem de chegar ao conhecimento do verdadeiro. Se, portanto, Deus infundisse em nós conhecimentos contrários, a nossa inteligência seria com isso mesmo impedida de conhecer a verdade. Deus não pode fazer tais coisas.

Além disso, as propriedades naturais não podem alterar-se enquanto permanecer a natureza das coisas. Ora, no mesmo indivíduo é impossível coexistirem simultaneamente opiniões ou juízos contrários entre si. Conseqüentemente, Deus não pode infundir no homem opiniões ou uma fé que vão contra os dados do conhecimento adquirido pela razão natural.

É isto que faz o Apóstolo São Paulo escrever, na Epístola aos Romanos: "A palavra está bem perto de ti, em teu coração e em teus lábios, ouve: a palavra da fé, que nós pregamos" (*Romanos*, capítulo 10, versículo 8). Todavia, já que a palavra de Deus ultrapassa o entendimento, alguns acreditam que ela esteja em contradição com ele. Isto não pode ocorrer.

Também a autoridade de Santo Agostinho o confirma. No segundo livro da obra *Sobre o Gênesis Comentado ao Pé da Letra*, o Santo afirma o seguinte: "Aquilo que a verdade descobrir não pode contrariar aos livros sagrados, quer do Antigo quer do Novo Testamento".

Do exposto se infere o seguinte: quaisquer que sejam os argumentos que se aleguem contra a fé cristã, não procedem retamente dos primeiros princípios inatos à natureza e conhecidos por si mesmos. Por conseguinte, não possuem valor demonstrativo, não passando de razões de probabilidade ou sofismáticas. E não é difícil refutá-los.

## CAPITULO OITAVO

### Comportamento da razão humana em face da verdade da fé

Para quem reflete, torna-se claro que as realidades sensíveis em si mesmas, que fornecem à razão humana a fonte do conhecimento, conservam nelas um certo vestígio de semelhança com Deus. embora se trate de um vestígio tão imperfeito, que é incapaz de exprimir a substância de Deus.

Todo efeito possui, a seu modo. uma certa semelhança com a sua causa, embora o efeito nem sempre atinja a semelhança perfeita com a causa agente. No que concerne ao conhecimento da verdade de fé — verdade que só conhecem à perfeição os que vêem a substância divina —, a razão humana se comporta de tal maneira, que é capaz de recolher a seu favor certas verossimilhanças. Indubitavelmente, estas não são suficientes para fazer-nos apreender esta verdade de maneira por assim dizer demonstrativa, ou como por si mesma. Todavia, é útil que o espírito humano se exercite em tais razões, por mais fracas que sejam, desde que não imaginemos que as possamos compreender ou demonstrar. Com efeito, na área das realidades mais elevadas, já constitui uma alegria muito grande o fato de se poder apreender algo, embora com humildade e com fraqueza.

O que acabamos de expor é confirmado pela autoridade de Santo Hilário, que em seu livro *Sobre a Trindade*, em falando da verdade, assim se expressa: "Em tua fé, empreende, progride, esforça-te. Sem dúvida, jamais chegarás ao termo, eu o sei. mas felicito-te pelo teu progresso. Quem persegue com fervor o infinito, avança sempre, mesmo se por acaso não chegar ao fim. Todavia, acautela-te ante a pretensão de penetrar o mistério, ante o risco de te afundares no segredo de uma natureza que te possa parecer sem limites, imaginando que estás compreendendo tudo. Procura entender que esta verdade ultrapassa toda e qualquer compreensão" (*Sobre a Trindade*, livro II, capítulos X e XI).

## CAPÍTULO NONO

### Plano e método da presente obra

De quanto até aqui dissemos, evidencia-se que o sábio tem por ofício dirigir o seu esforço à dupla verdade das realidades divinas, ao mesmo tempo que à refutação dos erros opostos à mesma. A uma dessas tarefas, a investigação da razão pode bastar, ao passo que a outra excede todos os recursos do nosso entendimento. É óbvio que, em falando da dupla verdade, não a entendemos da parte do próprio Deus, que constitui a Verdade única e simples, mas da parte do nosso conhecimento, o qual em face às coisas de Deus reveste modalidades diferentes.

A manifestação da verdade sob a primeira modalidade exige que procedamos pelo caminho de razões demonstrativas, capazes de convencer o adversário. Ora, tais razões não valem para a verdade considerada sob o segundo aspecto, não se deve visar como finalidade convencer o adversário mediante a argumentação, mas sim dar solução às objeções que ele alega contra a verdade, uma vez que a razão natural não pode contrariar a verdade de fé.

Esta maneira peculiar de convencer aqueles que se opõem às verdades de fé é haurida das Escrituras Sagradas, confirmadas divinamente por milagres. Com efeito, o que ultrapassa a razão humana, cremo-lo exclusivamente em virtude da revelação de Deus. No intuito, porém, de aclarar esta verdade, pode-se invocar certos argumentos de probabilidade, nos quais a fé dos que já são cristãos pode encontrar tranqüilidade, embora, em relação aos adversários, tais argumentos não se destinem por natureza a convencer. Não convém, portanto, insistir em tais argumentos, pois a própria insuficiência deles confirmaria ainda mais os adversários em seus erros, dando-lhes a impressão de que nós aderimos à verdade de fé estribados em razões tão pobres.

Sendo, por conseguinte, nosso intento proceder consoante o método proposto, tentaremos manifestar esta verdade que a fé cristã professa, e que a razão humana descobre, aduzindo argumentos demonstrativos e também argumentos de mera probabilidade, sendo que alguns desses argumentos nos são fornecidos pelas obras dos filósofos e dos santos, os quais servirão para confirmar a verdade e convencer os adversários. Passando a seguir do que é mais claro para o que é menos claro, exporemos esta verdade que ultrapassa a razão humana, refutando os argumentos dos adversários e esclarecendo, na medida em que Deus o permitir, a verdade de fé por argumentos de probabilidade e de autoridade.

Portanto, ao propor-nos seguir pelo caminho da razão o que a razão humana pode descobrir acerca de Deus, estudaremos antes de tudo o que é próprio de Deus, considerado em si mesmo.

A seguir, estudaremos a origem das coisas criadas, a partir de Deus.

Em terceiro lugar, trataremos de ver como as coisas criadas estão ordenadas a Deus como seu fim último.

Ora, dentre todas as coisas que nos incumbe estudar acerca de Deus considerado em si mesmo, a primeira, que constitui aliás o fundamento indispensável de toda a presente obra, é a demonstração da existência de Deus. Com efeito, se não estiver bem assentado este ponto, desmorona fatalmente todo o estudo das realidades divinas.

STO. TOMÁS DE AQUINO  
COMPÊNDIO DE TEOLOGIA  
(CAPÍTULOS I A XXXVI E LXXVI A C)

Tradução: Luiz João Baraúna

CAPITULO PRIMEIRO — Proêmio

1. O Filho do Pai Eterno, o qual com a sua imensidade abarca tudo quanto existe, visando a erguer até às alturas da glória divina o homem decaído pelos pecados, quis tornar-se pequeno, assumindo a nossa pequenez e sem abandonar a sua majestade. Para que ninguém pudesse considerar-se escusado de apreender a doutrina celeste, condensou em breve súpula, para os não-especialistas, o essencial da doutrina da salvação humana, que havia transmitido para os estudiosos difusamente e com clareza através dos diversos livros das Sagradas Escrituras.

Com efeito, a salvação humana consiste no conhecimento da verdade, a fim de que a inteligência humana não seja obscurecida por erros. Além disso, consiste a salvação humana no perseguir o fim devido, para que o homem não se desvie da verdadeira felicidade, buscando objetivos indevidos. Consiste outrossim a salvação humana na observância da justiça, a fim de que o homem não se polua com os diversos vícios.

Condensou Jesus Cristo o conhecimento da verdade humana necessária para a salvação em alguns poucos e breves artigos de fé. Eis por que o Apóstolo (São Paulo) escreve na Epístola aos Romanos. 9. 28: "Deus usará de palavra breve sobre a terra". Esta é a palavra da fé que pregamos. Retificou a intenção humana pela palavra breve, com a qual, ao mesmo tempo que nos ensinou a orar, revelou a que devem tender a nossa intenção e a nossa esperança. Consumou a justiça humana, a qual consiste na observância da Lei, no preceito único do amor, visto como "a plenitude da Lei é o amor" (*Romanos*, 13, 10). Daí ensinar o Apóstolo, na primeira Epístola aos Coríntios. 13, 13, que toda a perfeição da vida presente consiste na fé, na esperança e na caridade, que constituem como que capítulos a englobarem a nossa salvação, dizendo: "Agora permanecem a fé, a esperança e a caridade". Efetivamente, segundo o dizer de Santo Agostinho (*Enquirídio*, cap. III), é através destas três virtudes que se cultua a Deus.

2. Para que eu possa, estimadíssimo filho Reginaldo, transmitir-te um compêndio da doutrina cristã que possas ter constantemente diante dos olhos, tudo quanto a seguir tencionamos expor concentra-se em torno a essas três virtudes.

Trataremos, pois, em primeiro lugar, da fé, a seguir da esperança, em terceiro lugar da caridade. Esta é a Tradição Apostólica, sendo também o que exige a reta razão. Pois o amor não é verdadeiro se não se estabelecer primeiro o verdadeiro objetivo da esperança; nem tal pode acontecer, se antes não se verificar o conhecimento da verdade. Primeiramente, portanto, é necessária a fé, pela qual possas conhecer a verdade. Em segundo lugar a esperança, através da qual a tua intenção possa atingir o fim devido. Em terceiro lugar é indispensável a caridade, que deve impregnar totalmente o teu espírito.

## PRIMEIRA PARTE

### A FÉ

#### PRIMEIRO TRATADO

#### Deus uno e trino, e as coisas por Ele criadas

#### CAPÍTULO SEGUNDO — Seqüência da exposição

#### sobre a fé

3. A fé constitui um certo antegozo daquele conhecimento que nos fará felizes no futuro. Por isso diz o Apóstolo São Paulo na Epístola aos Hebreus (11,1) que a fé constitui "a substância das coisas que se esperam", como que fazendo já viverem em nós as coisas esperadas, ou seja, a felicidade futura, à guisa de prelúdio. O Senhor ensinou que este conhecimento que nos torna felizes tem por objeto duas coisas: a divindade da Santíssima Trindade e a humanidade de Jesus Cristo. Eis por que, em se dirigindo ao Pai, Jesus exclamou (Jo, 17, 3): "A vida eterna consiste no seguinte: que conheçam a Ti, Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo que enviaste".

Em conseqüência, é em torno destas duas verdades que gira todo o conhecimento da fé: a divindade da Santíssima Trindade e a humanidade de Jesus Cristo. Tal não é de admirar, visto que a humanidade de Cristo constitui o caminho pelo qual se chega à Divindade. Por isso é necessário, para os que peregrinam no mundo, conhecer a via pela qual se possa atingir a meta. Por outra parte, na pátria celeste a ação de graças a Deus não seria suficiente, se os santos não conhe-

cessem o caminho pelo qual alcançaram a salvação. Eis por que o Senhor Jesus Cristo disse aos seus discípulos (Jo, 14, 4): "Conheceis para onde vou, conheceis também o caminho".

No que concerne à Divindade, importa conhecer três coisas: primeiramente a unidade da essência divina, em segundo lugar a trindade das Pessoas, em terceiro lugar os efeitos, ou seja, a obra da criação produzida pela Divindade.

## CAPITULO TERCEIRO — Deus existe

4. Quanto à unidade da essência divina, a primeira coisa a crer é que Deus existe, o que aliás é óbvio à própria razão.

Efetivamente, observamos que tudo quanto se move é movido por outros. Assim, os seres inferiores são movidos pelos superiores, da mesma forma como os elementos são movidos pelos corpos celestes. Nos elementos terrestres, por sua vez, o que é mais forte move o que é mais fraco. Também nos corpos celestes, os inferiores são movidos pelos superiores. Ora, é impossível que este processo se prolongue até ao infinito. Com efeito, se tudo aquilo que é movido por outro é como que um instrumento da primeira causa movente, caso não existisse uma primeira causa movente, todas as causas motoras seriam instrumentos. Se procedermos até ao infinito na sucessão das causas motoras, não existe uma primeira causa motora. Nesta hipótese, todos os infinitos que movem e que são movidos serão instrumentos. Ora, até mesmo os não-letrados percebem que seria irrisório afirmar que os instrumentos não são movidos por algum agente principal. Equivaleria isto aproximadamente a afirmar a possibilidade de fazer uma caixa ou uma cama com a serra e o machado, porém sem a intervenção de um carpinteiro.

Em consequência, é indispensável que haja uma primeira causa motora, superior a todas as outras. A esta causa motora denominamos Deus.

## CAPÍTULO QUARTO — Deus é imóvel

5. Daqui se infere ser necessário que o Deus que põe em movimento todas as coisas é imóvel. Com efeito, por ser a primeira causa motora, se Ele mesmo fosse movido, sê-lo-ia ou por si mesmo ou por outro. Ora, Deus não pode ser posto em movimento por outra causa motora, pois neste caso haveria uma outra causa anterior a Ele, com o que já não seria Ele a primeira causa motora. Se fosse movido por si mesmo, teoricamente isto poderia ocorrer de duas maneiras: ou sendo Deus, sob o mesmo aspecto, causa e efeito ao mesmo tempo, ou sendo Ele, sob um aspecto, causa de si mesmo, e, sob outro, efeito.

Ora, a primeira hipótese não pode ocorrer, pois tudo o que é movido está em potência, ao passo que o que move está em ato (na qualidade de causa motora). Se Deus fosse sob um e

mesmo aspecto causa e efeito ao mesmo tempo, seria necessariamente potência e ato sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, o que é impossível.

Tampouco pode-se verificar a segunda hipótese acima apontada. Pois. se Deus fosse sob um aspecto causa motora, e sob outro efeito movido, já não seria a primeira causa em virtude de si mesmo. Ora. o que é por si mesmo, é anterior ao que não o é. Logo. é necessário que a primeira causa motora seja totalmente imóvel.

6. A mesma argumentação pode ser feita a partir das causas motoras e dos defeitos existentes no universo criado. Com efeito, parece que todo o movimento procede de uma causa imóvel, a qual não é movida segundo o mesmo tipo de movimento. Assim, observamos que os processos de alteração, de geração e de corrupção verificados no reino criado inferior se reduzem ao corpo celeste (o sol) como à sua primeira causa motora, a qual por sua vez não é movida por nenhuma outra situada dentro da mesma esfera, uma vez que não pode ser gerada, nem corrompida, nem alterada. Conclui-se. portanto, necessariamente que Aquele que constitui o princípio primário de todo movimento é totalmente imóvel.

## CAPITULO QUINTO — Deus é eterno

7. Do exposto se infere outrossim que Deus é eterno. Pois. se algo começa a ser e deixa de ser, isto ocorre porque passa por movimentos ou alterações. Ora. já ficou demonstrado (cf. capítulo IV) que Deus é totalmente imóvel, conseqüentemente é também eterno.

## CAPITULO SEXTO — Deus existe necessariamente por si mesmo

8. Com isto se demonstra necessário que Deus exista. Pois tudo aquilo que uma vez pode existir e outra vez não existir, é mutável. Já demonstramos, porém, que Deus é totalmente imutável. Portanto, não é possível que Deus uma vez exista e outra vez não exista. Ora. tudo aquilo que existe sem possibilidade de não existir, existe necessariamente, visto ser a mesma coisa o existir necessariamente e o ser impossível não existir. Portanto, a existência de Deus constitui uma necessidade.

9. Além disso, tudo o que pode existir e não existir, necessita de uma outra causa que o faça passar da não-existência para a existência. Ora, tal causa lhe é necessariamente anterior. Nada há. porém, antes de Deus. Portanto, é impossível que Deus uma vez exista e outra vez não exista, senão que a sua existência constitui uma necessidade. Todavia, visto haver algumas coisas necessárias que têm a causa da sua necessidade, a qual necessariamente é anterior às mesmas, Deus. por ser o princípio anterior a tudo quanto existe, não tem. fora de si mesmo, nenhuma



causa da sua necessidade de existir. Daqui se infere a necessidade de que Deus exista por si mesmo.

## CAPITULO SÉTIMO — Deus existe sempre

10. Disto se conclui que Deus existe sempre. Pois tudo quanto existe necessariamente existe sempre, já que uma coisa cuja não existência é impossível não pode não existir, e por conseqüência nunca pode deixar de existir. Ora. Deus existe necessariamente, segundo já foi demonstrado (cf. capítulo VI). Portanto. Deus existe sempre.

11. Além disso, nada começa ou deixa de existir a não ser em virtude de algum movimento ou de alguma alteração. Já demonstramos, porém, que Deus é absolutamente imutável (cf. capítulo IV). Em conseqüência, é impossível que tenha uma vez começado a existir, ou que um dia deixe de existir.

12. Há mais. Tudo aquilo que não existiu sempre, se um dia começa a existir, carece de uma outra causa que o traga à existência, visto que nada pode passar por si mesmo da potência ao ato, do não-ser ao ser. Deus. porém, não pode ter nenhuma causa fora de si mesmo, por ser o primeiro ente. e a causa é anterior ao efeito. É portanto necessário que Deus tenha existido sempre.

13. Finalmente, alguém que não existe em virtude de alguma causa extrínseca, existe por si mesmo. Ora. Deus não tem a causa do seu existir fora de si mesmo, pois se assim fosse esta causa lhe seria anterior. Logo. Deus tem o ser de si mesmo e por si mesmo. Ora. o que existe por si mesmo existe sempre e necessariamente. Conseqüentemente, Deus existe sempre.

## CAPITULO OITAVO — Em Deus não há sucessão temporal

14. De quanto expusemos até aqui evidencia-se que não há em Deus qualquer sucessão temporal, senão que Deus existe totalmente e simultaneamente. A sucessão temporal ocorre exclusivamente nas coisas que de um modo ou de outro estão sujeitas ao movimento, de vez que são o antes e o depois no movimento que constituem a sucessão temporal. Ora, Deus não está em absoluto sujeito ao movimento, conforme ficou demonstrado (cf. capítulo IV). Donde se infere que não há n'Ele qualquer sucessão de tempo. Deus existe em sua totalidade e simultaneamente.

15. Além disso, se o ser de alguma coisa não existir total e simultaneamente, necessariamente algo dela pode desaparecer, e algo de novo lhe pode ocorrer. Desaparece o que nela é passageiro, ocorrendo-lhe de novo o que se espera no futuro. Deus, porém, nada pode perder,

nem tampouco nada de novo pode ocorrer-lhe, por ser Ele imóvel. Por isso o seu ser existe na totalidade e simultaneamente.

A partir desses dois argumentos depreende-se que Deus é eterno em toda a propriedade do termo. Eterno no sentido estrito da palavra é aquilo que existe sempre, e cujo ser existe totalmente e ao mesmo tempo. É o que ensina Boécio ao dizer que "a eternidade consiste na posse total, simultânea e perfeita da vida sem fim" (*A Consolação da Filosofia*, livro V, prosa 6.<sup>a</sup>).

## CAPITULO NONO — Deus é simples

16. Do exposto segue também que a causa primeira motora é necessariamente simples. Pois em tudo quanto é composto há dois elementos que estão um para o outro como a potência está para o ato. Ora, na primeira causa motora, se for totalmente imóvel, é impossível que haja potência e ato, pois tudo o que está em potência é passível de movimento. Conclui-se daqui a impossibilidade de a primeira causa motora ser composta.

17. Além disso, todo ser composto tem necessariamente um outro que o antecede, uma vez que os elementos de um composto são necessariamente anteriores ao próprio composto. Aliás, ao observarmos a ordem dos compostos, constatamos que os elementos mais simples vêm antes, uma vez que os elementos mais simples precedem por natureza aos corpos mistos ou compostos.

Entre os próprios elementos, aliás, o primeiro é o fogo, o mais simples de todos. A todos os elementos precede o corpo celeste (o sol), o qual reveste maior simplicidade, isento de qualquer alteração. Também daqui se infere que o primeiro dentre os seres deve ser, por necessidade, totalmente simples.

## CAPÍTULO DÉCIMO — Deus é a sua própria essência

18. Conclui-se outrossim que Deus é a sua própria essência. Pois a essência de uma coisa consiste naquilo que significa a sua definição. Ora, isto é idêntico à coisa da qual constitui a definição, a não ser acidentalmente, isto é, enquanto à coisa definida ocorre algo que vai além da sua definição. Assim, ao homem pode acrescentar-se o ser branco, além da sua definição de animal racional e mortal. Daí que dizer animal racional e mortal equivale a dizer homem, porém não é a mesma coisa que dizer homem branco, considerando-se o seu ser branco. Por isso, em todas as coisas que não constam de dois elementos, dos quais um é por si mesmo e o outro acidentalmente, a essência das mesmas coincide necessária e totalmente com elas mesmas. Em Deus, que é simples, conforme ficou demonstrado (cf. capítulo IX), não existem dois elementos, dos quais um seria por si mesmo e o outro acidentalmente. Em consequência, é necessário que a sua essência seja absolutamente idêntica a Ele mesmo.

19. Além do mais, em todas as coisas em que a essência não coincide totalmente com o ser. encontra-se algo de potência e algo de ato, pois a essência está formalmente para a coisa da qual é a essência da mesma forma que o ser-homem está para o homem. Sendo que em Deus não há potência e ato, mas exclusivamente ato, Ele mesmo constitui a sua essência.

## CAPÍTULO ONZE — A essência de Deus coincide com o seu ser

20. É necessário outrossim que a essência de Deus coincida com o seu ser. Com efeito, em todas aquelas coisas em que a essência difere do ser, necessariamente há uma diferença entre o seu ser e a sua essência, pois é em virtude do seu ser que se diz *existir* uma coisa, ao passo que é em virtude da sua essência que se diz *o que* tal coisa é. Daqui que a definição, ao manifestar a essência de uma coisa, demonstra o que ela é. Ora, em Deus não há diferença entre o seu ser e a sua existência, visto não ser Ele um ser composto, mas simples (cf. capítulo IX). N'Ele, portanto, coincidem totalmente a essência e o existir.

21. Além disso, ficou demonstrado (no capítulo X) que Deus é puro ato, sem qualquer vestígio de potencialidade. Conseqüentemente, é necessário que a sua essência seja o ato último, pois todo ato que se refere ao último está em potência para o ato último.

Acontece que o ato último é o próprio ser. Uma vez que todo movimento consiste em passar da potência ao ato, necessariamente o ato último será aquele para o qual tende todo movimento. E uma vez que o movimento natural tende àquilo que é desejado naturalmente, é necessário que o ato último seja aquele que todos os seres desejam. Tal é o ser. Necessariamente, por conseguinte, a essência divina, por ser o ato puro e último, coincide com o próprio ser de Deus.

## CAPÍTULO DOZE — Deus não constitui uma espécie enquadrada em um gênero

22. Conclui-se que Deus não constitui uma espécie enquadrada em algum gênero. Com efeito, é a diferença somada ao gênero que constitui a espécie, donde segue que a essência de qualquer espécie contém algo a mais com respeito ao gênero. Entretanto, o próprio ser. que é a essência divina, nada contém em si que lhe possa ser acrescentado. Por conseguinte. Deus não constitui uma espécie englobada em algum gênero.

23. Analogamente, já que o gênero contém diferenças, em qualquer composto de gênero e diferenças existe ato mesclado à potencialidade. Já mostramos, entretanto, que Deus é puro ato,

sem vestígio de potencialidade. Conseqüentemente, a sua essência não se constitui de gênero e diferenças, e logicamente não está englobada em nenhum gênero.

## CAPITULO TREZE — É impossível que Deus seja um gênero de alguma coisa

24. Cumpre agora mostrar que tampouco é possível que Deus seja um gênero.

O gênero permite saber *o que* é uma determinada coisa. não. porém, que a mesma existe, uma vez que são as diferenças específicas que constituem as coisas em seu próprio ser. Ora, o que Deus é. é o próprio ser. Logo. é impossível que Ele seja um gênero.

25. Todo gênero é subdividido por uma série de diferenças específicas. Ao contrário, o próprio ser não comporta diferenças, pois estas não participam do gênero a não ser acidentalmente, enquanto as espécies constituídas pelas diferenças participam do gênero. Não pode haver qualquer diferença que não participe do ser, porquanto o não-ser não constitui diferença específica de nada. Por conseqüência, é impossível que Deus seja o gênero comum que se predica de várias espécies.

## CAPÍTULO CATORZE — Deus não constitui uma espécie predicável de uma pluralidade de indivíduos

26. Tampouco é possível que Deus seja como que uma espécie predicável de uma pluralidade de indivíduos. Com efeito, os diversos indivíduos que coincidem em uma essência de espécie distinguem-se por alguns elementos que vão além da essência da espécie, assim como os homens coincidem no "ser-homem" ("humanidade"), diferenciando-se, entretanto, um do outro por aquilo que vai além do conceito de homem. Tal não pode ocorrer em Deus, porquanto Deus é a sua própria essência, conforme ficou demonstrado (no capítulo X). Por conseguinte, é impossível que Deus seja uma espécie predicável de uma pluralidade de indivíduos.

27. Vários indivíduos compreendidos sob uma espécie diferem segundo o ser, e todavia coincidem em uma só essência. Por conseguinte, onde quer que haja vários indivíduos sob uma só espécie, necessariamente o ser difere da essência da espécie. Em Deus, contudo, o ser e a essência identificam-se (cf. capítulo X). sendo portanto impossível que Ele seja uma espécie predicável de uma pluralidade de indivíduos.

## CAPÍTULO QUINZE — Deus é necessariamente uno

28. Evidencia-se também que necessariamente só pode haver um Deus.

Com efeito, na hipótese de haver vários deuses, estes se chamariam tais ou em sentido equívoco ou em sentido unívoco. Se em sentido equívoco, a hipótese não vinga, porquanto nada impede que outros chamem Deus ao que nós denominamos pedra. Se for em sentido unívoco, será necessário que esses pretensos deuses convenham ou no gênero ou na espécie. Ora, já ficou demonstrado (cf. capítulos XIII e XIV) que Deus não pode ser nem um gênero nem uma espécie a englobar uma pluralidade de indivíduos. Logo, é impossível a existência de mais de um Deus.

29. É impossível atribuir a mais de um aquilo que individualiza a essência comum. Por conseguinte, embora possa haver muitos homens, é impossível que deste homem concreto possa existir mais do que um exemplar. Se, porém, a essência é individualizada por si mesma e não por algo diferente, é impossível atribuí-la a mais de um indivíduo. Ora, é sabido que a essência divina se individualiza por si própria, visto que em Deus não há diferença entre a essência e o ser, uma vez que ficou demonstrado (no capítulo X) que Deus é a sua própria essência. Logo, é impossível existir mais do que um Deus.

30. Há uma dupla maneira pela qual uma forma pode ser múltipla: uma é pelas diferenças, como a cor em diversas variantes da mesma; a outra é pelo sujeito, como a brancura. Por conseguinte, toda forma que não pode ser multiplicada através de diferenças, se não for uma forma existente no sujeito, não pode ser multiplicada. Assim, por exemplo, a brancura, se não se concretizar num sujeito, será necessariamente uma só. Acontece que a essência divina é o próprio ser, o qual não comporta diferenças, conforme demonstramos acima (cf. capítulo XI). Em consequência, já que o próprio ser divino é como que uma forma subsistente em si mesma, é impossível que a essência de Deus seja mais do que uma, sendo portanto impossível a existência de mais do que um Deus.

## CAPÍTULO DEZESSEIS — É impossível que Deus seja corpo

31. Partindo dessas premissas, torna-se também evidente ser impossível que Deus seja corpo. Efetivamente, todo corpo é um conglomerado de partes múltiplas. Aquele que é totalmente simples não pode, por conseguinte, ser um corpo.

32. Como é óbvio, nenhum corpo é capaz de colocar outros em movimento, a não ser movendo-se a si mesmo. Se a primeira causa motora, que é Deus, é absolutamente imóvel, conclui-se para a impossibilidade de ser Ele um corpo.

## CAPÍTULO DEZESSETE — É impossível que Deus seja uma forma do corpo ou uma força no corpo

33. Tampouco é possível que Deus seja uma forma do corpo ou uma força no corpo.

Com efeito, todo corpo é móvel. e. ao mover-se. move-se também, ao menos acidentalmente, o que nele está. Entretanto, a primeira causa motora não pode mover-se, nem por si mesma nem acidentalmente, por ser ela necessariamente imóvel, conforme ficou comprovado no capítulo IV. Conseqüentemente, é impossível que Deus seja uma forma ou uma força no corpo.

34. Todo ser ou coisa que move outro, para poder fazê-lo, deve necessariamente ter domínio sobre a coisa movida. De fato. observa-se que. quanto mais a força motora superar a da coisa movida, tanto mais rápido é o movimento. Ora. a que é a primeira de todas as causas motoras deve necessariamente ter o máximo domínio sobre as coisas movidas. Tal não poderia acontecer se a causa motora primária estivesse de qualquer forma subordinada à coisa movida, o que necessariamente ocorreria se fosse a sua forma ou a sua força.

Deduz-se, por conseguinte, que a primeira causa motora não pode ser um corpo, nem uma força no corpo, nem uma forma do mesmo. Eis por que Anaxágoras postulou uma inteligência capaz de comandar e de pôr em movimento tudo quanto existe (cf. Aristóteles, *Física*, livro VIII, capítulo V).

## CAPÍTULO DEZOITO — Deus é infinito na sua essência

35. Do exposto pode-se também inferir que Deus é infinito. Não por via de privação, isto é, numa linha de quantidade, como quando se denomina infinito o que. em razão do seu gênero, deveria ter conaturalmente fim, mas na realidade não tem. Deus é infinito por via de negação, isto é, no sentido de que não tem nenhum limite. Pois todo ato é finito em razão da potencialidade, a qual é uma força receptiva. Com efeito, constatamos que as formas são limitadas, segundo a potência da matéria. Se, por conseguinte, a primeira causa motora é puro ato, sem qualquer mescla de potencialidade, e isto pelo fato de não ser nem a forma nem a força de algum corpo, é necessário que esta primeira causa motora seja infinita.

36. E o que demonstra também o reino da criação. Pois, quanto mais altas forem algumas coisas nos seres, tanto maiores são, a seu modo. Com efeito, é entre os elementos superiores que encontramos os quantitativamente maiores, como também na simplicidade. E o que demonstra a sua proveniência, pois, multiplicando-se a proporção, o fogo é tirado do bronze, o ar da água, a

água da terra. E evidente que o sol supera a totalidade dos elementos. Necessariamente, portanto, Aquele que é o primeiro de todos os seres, e antes do Qual nada pode existir, deve ser infinito.

37. Não deve causar espécie afirmar que Aquele que é simples e destituído da forma corpórea é infinito e pela sua imensidade supera quantitativamente qualquer corpo, visto que já a nossa inteligência, incorpórea e simples, ultrapassa quantitativamente e abarca todos os corpos, graças ao conhecimento que a caracteriza. Com muito maior razão deve-se dizer que Aquele que é o primeiro de todos supera pela sua imensidade tudo quanto existe, abarcando tudo.

## CAPÍTULO DEZENOVE — Deus é infinito em seu poder

38. Nesta linha, conclui-se igualmente que Deus é infinito em poder. Com efeito, se Deus é infinito na sua essência, segue que também o é no seu poder.

39. Depreende-se isto também de um olhar atento à ordem da natureza. Tudo aquilo que tem potência, na mesma medida tem poder receptivo e passivo; se for ato, terá poder ativo. Em conseqüência, o que for pura potência, isto é. a matéria primeira, tem uma virtude infinita para receber, totalmente destituído de virtude ativa. Em contrapartida, quanto mais uma determinada coisa for ato, tanto maior será a sua virtude ativa, razão pela qual o fogo é o mais ativo dos elementos. Deus, por ser puro ato e não apresentar vestígio sequer de potencialidade, é infinito em seu poder ativo, ultrapassando tudo quanto existe.

## CAPÍTULO VINTE — O ser infinito não implica imperfeição em Deus

40. Embora o infinito encontrável nas quantidades do reino criado seja imperfeito, em Deus o ser infinito não implica imperfeição alguma. Com efeito, o infinito que se encontra nas quantidades da natureza é característico da matéria, enquanto esta não tem limites. A imperfeição atinge as coisas pelo fato de a matéria estar sujeita à privação, ao passo que a perfeição deriva toda da forma. Por conseguinte, uma vez que Deus é infinito por ser exclusivamente forma ou ato, sem qualquer vestígio de matéria ou potencialidade, o seu ser infinito pertence à sua perfeição suprema.

41. A mesma conclusão segue de outra consideração. Ainda que, em se tratando de uma e mesma coisa que passa da imperfeição à perfeição, o imperfeito seja anterior ao perfeito — assim como o estado de criança antecede ao de adulto —, todavia o normal é que tudo quanto é imperfeito tenha origem do perfeito. Assim é que a criança se origina do adulto, e o sêmen, do animal

ou da planta. Logo, Aquele que por natureza antecede a todas as coisas e constitui a causa motora de tudo deve necessariamente ser o mais perfeito de todos.

## CAPITULO VINTE E UM — Deus possui, em grau eminente, toda perfeição encontrável nas coisas

42. Daqui segue que todas as perfeições encontráveis em qualquer coisa estão presentes, originariamente e em superabundância, em Deus. Com efeito, tudo aquilo que conduz algo à perfeição deve antes, ele mesmo, possuir tal perfeição, assim como o mestre, antes de poder transmitir a ciência aos outros, deve possuí-la ele mesmo. Se, por conseguinte, Deus é a primeira causa motora, que induz todas as outras coisas à perfeição, é necessário que todas as perfeições das coisas preexistam n'Ele em superabundância.

43. Tudo aquilo que encerra alguma perfeição, se lhe faltar uma outra perfeição, é limitado sob algum aspecto genérico ou específico, pois, pela forma, que constitui a perfeição das coisas, todas as coisas são colocadas no gênero ou na espécie. Ora, o que está subordinado à espécie ou ao gênero não pode ter uma essência infinita. Se, por conseguinte, a essência de Deus é infinita, é impossível que encerre apenas a perfeição de algum gênero ou alguma espécie, estando destituído das outras. Pelo contrário, terá em si as perfeições de todos os gêneros e de todas as espécies existentes.

## CAPITULO VINTE E DOIS — Em Deus todas as perfeições constituem uma só coisa

44. Se atendermos a tudo quanto até aqui foi dito, evidencia-se que todas as perfeições em Deus constituem uma única coisa.

Demonstramos acima, com efeito, que Deus é um ser simples. Ora, onde reina a simplicidade não há lugar para diferenças. Se, portanto, em Deus se encerram as perfeições de todas as coisas criadas, é impossível que as mesmas sejam em Deus distintas. Conclui-se, pois, que todas as perfeições em Deus formam uma única coisa.

45. Isto se torna também evidente a partir das faculdades cognoscitivas do homem. Pois a faculdade superior, em seu gênero, é a cognoscitiva, que abrange tudo quanto é apreendido pelas forças inferiores, visto que a inteligência julga, por uma operação una e simples, tudo quanto nos vem pelos olhos, pelos ouvidos e pelos demais sentidos.

46. Fenômeno análogo constata-se nas ciências. As ciências inferiores são múltiplas, diversificando-se conforme a diversidade do objeto a que visam, porém acima de todas elas está a que se denomina Primeira Filosofia, que se relaciona com todas as outras ciências.



47. O mesmo aparece no que diz respeito à esfera dos poderes. Assim é que o poder do rei, por ser uno, engloba em si todos os poderes próprios de cada cargo. Desta forma, pois, as perfeições que se encontram em multiplicidade nas coisas inferiores devem necessariamente encontrar-se conglobadas n'Aquele que constitui o ápice das coisas, Deus.

## CAPÍTULO VINTE E TRÊS — Em Deus não há acidente algum

48. Do que explanamos depreende-se igualmente que em Deus não pode haver acidente algum. Se n'Ele todas as perfeições constituem uma coisa só, e se por outra parte pertencem à perfeição o ser, o poder, o agir, etc., é necessário que n'Ele tudo se identifique com a sua essência. Logo, nada do que existe nas mencionadas perfeições constitui n'Ele acidente.

49. É impossível denominar infinita uma perfeição na qual pudesse caber algo mais. Ora, se existisse algo cuja perfeição fosse um acidente, necessariamente se poderia acrescentar alguma perfeição à essência, visto que todo acidente se soma à essência. Neste caso não se poderia dizer que a essência de tal ser encerra uma perfeição infinita. Ora, ficou demonstrado (cf. capítulos XVIII e XX) que Deus goza de perfeição infinita na sua essência. Conseqüentemente, nenhuma perfeição n'Ele pode ser acidental; tudo quanto n'Ele se encontra constitui a sua própria substância ou essência.

50. A mesma conclusão pode ser facilmente deduzida da simplicidade de Deus, bem como do fato de ser Ele puro ato e desfrutar da primazia entre todos os seres. Pois há um modo de composição do acidente em relação ao sujeito. Aquilo que é sujeito não pode ser puro ato, visto que o acidente constitui uma forma ou um ato do sujeito. Além disso, tudo quanto existe por si mesmo é anterior ao que existe acidentalmente. De tudo isto se infere que em Deus nada pode ser mero acidente.

## CAPÍTULO VINTE E QUATRO — A multiplicidade de nomes atribuídos a Deus não contradiz a sua simplicidade

51. Com isto evidencia-se a razão da multiplicidade de nomes atribuídos a Deus, embora Ele seja em si mesmo absolutamente simples.

Por ser a nossa inteligência incapaz de apreender a essência divina em si mesma, eleva-se ao seu conhecimento a partir das coisas criadas. Nestas encontram-se diversas perfeições, sendo que a única raiz e origem de todas reside em Deus, conforme demonstramos (no capítulo XXII). E, uma vez que não podemos designar alguma coisa a não ser segundo aquilo que compreendemos (já que os nomes e termos são sinais da inteligência), não logramos designar a

Deus senão partindo das perfeições que encontramos nas coisas, cuja origem reside no próprio Deus. Ora, sendo múltiplas as perfeições encontráveis nas coisas, é necessário atribuir uma pluralidade de nomes a Deus.

Se enxergássemos a essência de Deus em si mesma, não seria necessária esta multiplicidade de nomes, senão que o conhecimento da mesma seria simples, como simples é a sua ausência: é o que aguardamos para o dia da nossa glorificação, no dizer de Zacarias, o Profeta: "Naquele dia o Senhor será um só, o seu nome será único" (*Zac* 14, 9).

## CAPÍTULO VINTE E CINCO — Embora diversos, os nomes atribuídos a Deus não são sinônimos

52. Partindo do exposto podemos fazer três considerações.

A primeira é que os diversos nomes, embora signifiquem em Deus uma única coisa, não são sinônimos. Pois, para que diversos nomes sejam sinônimos, exige-se que signifiquem a mesma coisa, além de representarem o mesmo conceito do intelecto. Lá onde se designa a mesma coisa, porém segundo aspectos diversos, ou seja, concepções diferentes que a inteligência tem daquele objeto, os nomes não são sinônimos, pois o sentido não é totalmente igual, uma vez que os termos designam diretamente os conceitos, os quais constituem semelhanças das coisas.

Por conseguinte, traduzindo os diversos nomes dados a Deus concepções diversas que d'Ele possui a nossa inteligência, tais termos ou nomes não são sinônimos, ainda que signifiquem exatamente a mesma coisa.

## CAPÍTULO VINTE E SEIS — Pelas definições dos próprios nomes não é possível definir o que existe em Deus

53. A segunda consideração é a seguinte. Já que a nossa inteligência não é capaz de compreender perfeitamente a essência divina segundo nenhum dos conceitos subjacentes aos nomes atribuídos a Deus, é impossível, através da simples definição de tais nomes, definir o que existe em Deus, assim como tampouco a definição da sabedoria divina é a definição do poder de Deus, e assim por diante.

54. Há um outro modo de tornar isto evidente. Toda definição consta de gênero e diferenças específicas: também aquilo que se define propriamente é uma espécie. Ora, como ficou demonstrado acima (nos capítulos XII e XIV), a essência de Deus não se engloba em nenhum

gênero nem em nenhuma espécie. Donde segue a impossibilidade de dar uma definição da mesma.

## CAPITULO VINTE E SETE — Os nomes atribuídos a Deus e a outras coisas não revestem sentido inteiramente unívoco nem equívoco

55. A terceira consideração é que os nomes conferidos a Deus e a outras coisas não são inteiramente unívocos nem inteiramente equívocos.

Não são unívocos, pois a definição daquilo que se diz de uma criatura não é a definição do que se diz de Deus. Ora, a definição de afirmações unívocas deve necessariamente ser a mesma.

Tampouco os citados nomes são de todo equívocos. Com efeito, quando se trata de denominações inteiramente equívocas, o mesmo nome ou termo é atribuído a uma coisa, desconsiderando totalmente a outra; daí. por um não se pode raciocinar sobre o outro. Acontece, todavia, que esses nomes dados a Deus e a outras coisas se atribuem a Deus segundo uma certa relação que têm com tais coisas, nas quais a inteligência considera a significação das mesmas; daí. partindo das outras coisas, é possível raciocinar sobre Deus. Portanto, tais nomes não se atribuem a Deus e a outras coisas em sentido totalmente equívoco.

Por conseguinte, tais nomes se atribuem a Deus por analogia, ou seja. segundo a proporção que têm com uma coisa. Pelo fato de compararmos outras coisas com Deus como sendo a primeira origem das mesmas, atribuímos a Deus tais nomes, que designam as perfeições das outras coisas. Daqui se conclui que, embora esses nomes, pela sua destinação. se atribuam primariamente às criaturas, pelo fato de que. partindo destas, a inteligência se eleva a Deus. todavia, se considerarmos o conteúdo significado pelo nome. deve-se dizer que tais nomes se atribuem primeiramente a Deus. do qual derivam as perfeições para as outras coisas.

## CAPITULO VINTE E OITO — Deus é necessariamente dotado de inteligência

56. Cumpre agora mostrar que Deus é um ser dotado de inteligência.

No capítulo XXI demonstramos que Deus possui cumulativamente todas as perfeições de todos os seres. Ora. entre todas as perfeições dos seres parece destacar-se a inteligência, visto que as coisas intelectuais superam quaisquer outras. Por isso é necessário que Deus seja dotado de inteligência.

57. Ficou igualmente demonstrado acima (no capítulo X) que Deus é puro ato, sem mescla de potencialidade. Sendo, porém, a matéria um ser em potência, Deus deve necessariamente ser isento da mesma. É o ser imune da matéria que faz com que um ente tenha inteligência. A prova disto está em que as formas materiais se tornam inteligíveis na realidade pelo fato de serem tiradas da matéria e das condições materiais. Logo Deus é um ser dotado de inteligência.

58. Finalmente, ficou demonstrado que Deus é a primeira causa motora (cf. capítulo III). Ora, isto parece ser próprio da inteligência, pois ela parece usar de todas as outras forças como instrumentos para mover; daí, o homem utiliza a sua inteligência como instrumento para dominar os animais, as plantas e as coisas inanimadas. Se, portanto, Deus é a primeira causa motora, necessariamente deve possuir inteligência.

## CAPITULO VINTE E NOVE — Em Deus a intelecção não é potência nem hábito, mas ato

59. Não havendo em Deus nada em potência, mas exclusivamente em ato, conforme ficou demonstrado (no capítulo IX), é necessário que a sua inteligência não esteja em potência nem em hábito, mas tão-somente em ato, o que significa que na sua intelecção Deus não admite sucessão de tempo. Com efeito, quando uma inteligência apreende muitas coisas em tempos sucessivos, inevitavelmente, enquanto compreende uma coisa em ato, entende a outra só em potência, já que não existe sucessão temporal em coisas que acontecem simultaneamente.

Se, por conseguinte, Deus nada apreende em potência, o seu intelecto não admite qualquer sucessão temporal, razão pela qual compreende ao mesmo tempo todas as coisas que apreende, não podendo, além disso, apreender nada de novo, pois uma inteligência que apreende algo de novo é um intelecto que antes estava só em potência.

Uma outra conclusão lógica é que a inteligência de Deus não pode compreender de maneira discursiva, isto é, entendendo uma coisa a partir da outra, como ocorre com a nossa inteligência. Com efeito, o nosso intelecto procede de maneira tal que do conhecido chegamos ao desconhecido, ou àquilo que antes não havíamos considerado. Isto não pode acontecer com a inteligência de Deus.

## CAPITULO TRINTA — Deus não compreende através de elementos intermediários, mas através da sua própria essência

60. Do acima explanado infere-se outrossim que Deus não compreende as coisas através de elementos intermediários, mas através da sua própria essência.

Toda inteligência que compreende as coisas através de elementos diferentes dela mesma está para estes elementos como a potência está para o ato, uma vez que esta "imagem" inteligível constitui uma perfeição da mesma e a faz compreender em ato ou na realidade. Ora, se em Deus nada existe em estado de potencialidade, por ser Ele puro ato, necessariamente o conhecimento que possui das coisas não passa por outros elementos ("imagens" inteligíveis), mas procede diretamente da sua própria essência. Daqui segue também que o objeto direto e principal da inteligência de Deus é Ele próprio. Pois a essência de uma coisa *não* conduz própria e diretamente ao conhecimento daquilo de que é a essência: assim, pela definição do homem conhecemos propriamente o que é o homem; pela definição do cavalo, o que é o cavalo.

Se, portanto, Deus compreende tudo em sua própria essência, necessariamente o objeto direto e principal do seu entendimento é Ele mesmo. E já que Ele mesmo é a sua essência, conclui-se que n'Ele se identificam totalmente o ato de compreender, o objeto da compreensão e aquilo através do qual se processa a intelecção.

## CAPITULO TRINTA E UM — Deus é a sua própria intelecção

61. É necessário também que o próprio Deus seja a sua intelecção.

Com efeito, visto que o compreender é um "ato segundo" (o "ato primeiro" é a própria inteligência ou a ciência), toda inteligência que não é a sua própria intelecção está para a sua intelecção da mesma forma que a potência está para o ato. Pois sempre, na ordem das potências e dos atos, o que é anterior é potencialidade em relação ao que segue, e o último na ordem é o que completa, em se tratando de uma e mesma coisa (tratando-se de coisas diversas, ocorre a ordem contrária): pois o movente e o agente estão para o movido e o "agido" da mesma forma que o agente está para a potência. Em Deus, porém, por ser Ele puro ato, não existe nada que esteja para outro elemento como a potência está para o ato. Por conseguinte, é necessário que o próprio Deus seja a sua intelecção.

62. De certo modo a inteligência está para o ato de compreender como a essência está para o ser. Ora, Deus compreende através da sua própria essência, e a sua essência é o seu ser. Logo, a sua inteligência é a sua própria inteligência. E assim, pelo fato de Deus entender, não se lhe atribui composição, pois n'Ele não há distinção entre a inteligência, o ato de compreender e as "imagens inteligíveis". Estes três elementos não são outra coisa senão a própria essência de Deus.

## CAPÍTULO TRINTA E DOIS — Deus é necessariamente dotado de vontade

63. É também evidente que Deus deve necessariamente ser dotado de vontade. Ele se compreende a si mesmo, Ele que é o Bem perfeito, conforme vimos. Ora, o que é bom, uma vez compreendido, ama-se necessariamente, e é com a vontade que se ama. Portanto, é necessário que Deus seja dotado de vontade.

64. Foi demonstrado que Deus é a primeira causa motora. Ora, a inteligência não move nada, a não ser em virtude do desejo (apetite); ora, o desejo que segue à inteligência é a vontade. Conseqüentemente, Deus é um ser necessariamente dotado de vontade.

## CAPÍTULO TRINTA E TRÊS — A vontade de Deus coincide necessariamente com a sua inteligência

65. É patente que a vontade de Deus, necessariamente, não é outra coisa senão a sua inteligência. Pois o bem, uma vez compreendido, por ser objeto da vontade, move a vontade, sendo o ato e a perfeição da mesma. Em Deus, entretanto, não há diferença entre aquilo que move e aquilo que é movido, entre o ato e a potência, entre a perfeição e o perfectível. segundo consta da exposição anterior. Por conseguinte, necessariamente a vontade divina coincide com o próprio bem apreendido pela inteligência. Ora, a inteligência divina e a mesma coisa que a essência de Deus. Portanto, a vontade de Deus é uma e mesma coisa que a sua inteligência e a sua essência.

66. Entre as outras perfeições existentes nas coisas, as mais elevadas são a inteligência e a vontade. A prova disso está em que se encontram nos seres mais nobres. Acontece que as perfeições de todas as coisas constituem em Deus uma só coisa, isto é, a sua essência (cf. capítulo XXII). Conseqüentemente, a inteligência e a vontade se confundem, em Deus, com a sua essência.

## CAPITULO TRINTA E QUATRO — A vontade divina é o próprio querer de Deus

67. Conclui-se outrossim que a vontade de Deus é o seu próprio querer, pois ficou demonstrado (no capítulo XXXIII) que a vontade de Deus coincide com o bem querido por Ele. Isto não poderia ocorrer, se o querer não fosse a mesma coisa que a vontade, uma vez que o querer pertence à vontade por causa do bem querido. Portanto, a vontade de Deus se confunde com o seu querer.

68. A vontade de Deus é a mesma coisa que a sua inteligência e a sua essência. Ora, a inteligência de Deus é a sua intelecção, a essência é o seu ser. Por conseguinte, é necessário que a vontade equivalha ao seu querer. Evidencia-se assim que a vontade de Deus não contradiz a sua simplicidade.

## CAPITULO TRINTA E CINCO — Tudo quanto expusemos condensa-se em um só artigo de fé

69. De tudo quanto foi exposto até aqui, coligimos que Deus é uno, simples, perfeito, infinito, dotado de inteligência e vontade.

Tudo isto está englobado num breve artigo do Símbolo Apostólico, ao confessarmos que cremos no *Deus uno e onipotente*. O nome "Deus" parece derivar do grego *Theós*, o qual por sua vez vem de *theástai*, que significa ver. considerar. Logo, o próprio nome de Deus implica ser Ele dotado de inteligência, e conseqüentemente também de vontade. Ao dizermos que Deus é uno excluímos tanto a pluralidade de deuses como qualquer composição «Ele. Com efeito, o que não é simples não se pode dizer uno. Ao afirmamos que Deus é onipotente, queremos expressar que Ele possui um poder infinito, ao qual nada se pode subtrair. Nisto se inclui que Deus é infinito e perfeito, já que o poder de alguma coisa é conseqüência da essência.

## CAPÍTULO TRINTA E SEIS — Tudo isto foi afirmado pelos filósofos

70. Tudo quanto dissemos até aqui foi sutilmente considerado por vários filósofos pagãos, ainda que alguns deles hajam incidido em certos erros. Os que acertaram com a verdade só conseguiram chegar a ela após longa e trabalhosa pesquisa.

Há, contudo, outras coisas que a doutrina cristã nos transmite acerca de Deus. Trata-se de coisas que os filósofos pagãos não conseguiram atingir.

Para isto, segundo a fé cristã, recebemos uma iluminação que ultrapassa a razão humana. Referimo-nos às seguintes verdades: embora Deus seja uno e simples (cf. capítulos IX e XV), há um Deus Pai, um Deus Filho e um Deus Espírito Santo, de tal forma, porém, que os três não constituem três deuses, mas um só Deus. É o que tencionamos desenvolver a seguir, na medida do possível. . .

## CAPÍTULO SETENTA E SEIS — As substâncias imateriais são dotadas de livre arbítrio

133. A partir disto se torna evidente que as substâncias imateriais são dotadas de livre arbítrio.

Com efeito, a inteligência não age nem tende ao seu objeto sem discernimento, como ocorre com os seres inanimados. Por outra parte, o discernimento da inteligência não provém do instinto, conforme acontece nos animais, mas da própria apreensão, pois a inteligência conhece a meta, bem como o que conduz à mesma, e a relação entre uma e outra coisa. É por esta razão que a própria inteligência pode ser causa do seu discernimento, mercê do qual pode desejar e fazer algo com vistas a um fim.

Denominamos livre aquilo que é causa de si mesmo. Portanto, a inteligência deseja e opera com discernimento livre, o que vale dizer que está dotada de livre arbítrio. Logo, as substâncias mais elevadas na escala dos seres gozam de livre arbítrio.

134. Livre é o que não está obrigado ou coagido em relação a uma determinada coisa. Ora, as substâncias intelectuais não tendem obrigatoriamente a um determinado bem, mas o fazem após a apreensão por parte da inteligência, e o objeto desta apreensão é o bem enquanto universal (ainda não especificado). Por conseguinte, a tendencialidade ("apetite") das substâncias dotadas de inteligência é livre, visto estar aberta à escolha de qualquer bem.

## CAPÍTULO SETENTA E SETE — Reina hierarquia de ordem e de grau entre as substâncias imateriais, conforme a perfeição da natureza

135. Assim como estas substâncias dotadas de inteligência superam as outras em grau, da mesma forma é necessário que haja hierarquia de grau entre elas mesmas. Não podendo diferenciar-se umas das outras em virtude da matéria, que não possuem, e sendo que existe pluralidade entre elas, necessariamente a diferença que as distingue provém da distinção formal, que constitui



a diversidade de espécie. Ora, em quaisquer coisas em que reina diversidade específica, cumpre considerar nelas algum grau e alguma ordem.

A razão disto está em que, assim como nos números a adição ou a subtração das unidades variam a espécie da unidade, da mesma forma é pela adição e subtração das diferenças que as coisas da natureza se diferenciam especificamente. Assim, os seres apenas animados distinguem-se dos que, além de animados, são sensíveis, e os que são apenas animados e sensíveis diferenciam-se dos que, além de serem animados e sensíveis, são também racionais. É, pois, necessário que as mencionadas substâncias imateriais se diferenciem entre si por graus e ordens.

## CAPÍTULO SETENTA E OITO — A diferença de ordem e de grau quanto à inteligência

136. Como o modo de operar está em função do modo da substância da coisa, é necessário que as substâncias ou seres imateriais superiores tenham uma inteligência mais nobre, por possuírem formas de intelecção e forças mais universais e mais unidas. Ao contrário, as substâncias imateriais inferiores têm inteligência mais fraca, por disporem de formas mais múltiplas e menos universais.

## CAPÍTULO SETENTA E NOVE — A substância pela qual o homem compreende intelectualmente é a mais baixa existente na categoria das substâncias intelectuais

137. Já que não se pode proceder até ao infinito na escala das coisas, da mesma forma que na escala das substâncias mencionadas se encontra uma que é suprema e que se aproxima o máximo de Deus, assim também é necessário que haja uma que seja a mais baixa e que confine o máximo com a matéria corporal.

Isto pode ser evidenciado da maneira seguinte. A capacidade de compreender coloca o homem acima de outros animais. Pois é óbvio que dentre os animais só o homem é capaz de apreender os universais, as relações entre as coisas, as coisas imateriais, que só se percebem através da inteligência. Ora, é impossível que a intelecção seja um ato exercido por algum órgão corporal, assim como a visão é exercida através dos olhos. Com efeito, é necessário que todo instrumento da faculdade cognoscitiva seja isento daquele gênero de coisas que constitui objeto de conhecimento do mesmo, assim como a pupila dos olhos, por sua natureza, não tem cores, pois é deste modo que se reconhecem as cores, pelo fato de as mesmas serem recebidas pela pupila e se refletirem nela. Com efeito, o elemento receptor, para ser tal, não deve já possuir o que ainda está

para receber. Ora. a inteligência conhece todas as naturezas ou seres sensíveis. Se. por consequência, o seu conhecimento se operasse através de um órgão corporal, seria necessário que tal órgão fosse destituído de toda natureza sensível, o que é impossível.

138. Toda inteligência cognoscitiva se conhece pelo modo segundo o qual a "imagem" (*species*) da coisa conhecida se encontra nela. pois esta constitui para ela o princípio cognoscitivo. Ora. a inteligência conhece as coisas de modo imaterial, também as que por sua natureza são materiais, haurindo a forma universal das condições materiais individualizantes. Portanto, é impossível que a "imagem" (*species*) do objeto conhecido se encontre na inteligência materialmente, razão pela qual ela não pode ser recebida num órgão corporal, visto que todo órgão corporal é material.

139. O mesmo se depreende do fato de que o sentido se enfraquece e se corrompe por efeito de sensações sensíveis fortes. O ouvido, por exemplo, por efeito de sons fortes, a vista em virtude de objetos muito brilhantes. Tal ocorre porque se destrói a harmonia do órgão.

Ao contrário, a inteligência se robustece quanto mais alto for o objeto a ser compreendido; efetivamente, quem consegue compreender as coisas mais elevadas, tem maior capacidade, e não menor, para entender outras. Se. portanto, o homem é uma criatura dotada de inteligência, e o conhecimento pela inteligência não se processa através de um órgão corporal, será necessariamente através de alguma substância imaterial que o homem compreende. Pois o que em si mesmo pode operar sem o corpo, também a sua substância independe do corpo. Pois todas as forças e formas que em si não podem subsistir sem o corpo não podem tampouco operar sem o corpo; assim, não é propriamente o calor que aquece, mas o corpo que aquece por efeito do calor. Por conseguinte, esta substância incorpórea através da qual o homem compreende é a mais baixa na escala das substâncias intelectuais e a mais próxima da matéria.

## CAPITULO OITENTA — A diferença da inteligência e o modo de compreender

140. Já que o ser intelectual está acima do ser meramente sensível, assim como a inteligência está acima dos sentidos, e já que as coisas inferiores imitam na medida do possível as superiores, assim como os corpos geráveis e corruptíveis imitam de algum modo as rotações dos corpos celestes, é necessário também que os seres sensíveis se assemelhem a seu modo aos intelectuais. Destarte, partindo da semelhança dos seres sensíveis, podemos de algum modo alcançar o conhecimento dos seres intelectuais. Ora. existe nas coisas sensíveis algo que é o mais alto, o ato. ou seja. a forma, e algo que é o mais baixo, a potência, isto é, a matéria, bem como existe algo de intermediário, ou seja. o composto de matéria e forma.

O mesmo ocorre no ser intelectual. O intelectual em grau máximo, Deus, é puro ato. As outras substâncias intelectuais têm algo de ato e algo de potencialidade. A mais inferior das substâncias intelectuais, mediante a qual o homem conhece e compreende, é, no ser intelectual, quase pura potencialidade. Confirma-se isto também pelo fato de que o homem, no início, só tem potência intelectual, sendo que só aos poucos esta potência passa ao ato. É por isso que aquilo através do qual o homem conhece ou compreende se denomina "inteligência possível".

## CAPITULO OITENTA E UM — O intelecto possível no homem recebe as formas inteligíveis das coisas sensíveis

141. Uma vez que, conforme explanado no capítulo LXXVIII, quanto mais elevada for uma substância intelectual, tanto mais universais são as suas formas inteligíveis, segue-se que a inteligência humana que denominamos "possível" tem dentre as demais substâncias intelectuais as formas menos universais, decorrendo dali que recebe as formas inteligíveis a partir das coisas sensíveis.

142. Isto aparece também de outra consideração. É preciso que a forma seja adequada ao objeto a ser apreendido. Ora, como o intelecto possível do homem é dentre todas as substâncias intelectuais a mais próxima à matéria corporal, é necessário que as duas formas inteligíveis sejam as mais próximas possíveis das coisas materiais.

## CAPITULO OITENTA E DOIS — O homem precisa das potências sensitivas para compreender

143. Cumpre ter presente que as formas existentes nas coisas corpóreas são particulares e materiais. No intelecto, entretanto, tais formas são universais e imateriais, o que é comprovado pelo modo de operar da inteligência. Com efeito, compreendemos de modo universal e imaterial. Ora, é necessário que o modo de compreender corresponda às imagens inteligíveis (*species intelligibiles*) através das quais opera a inteligência. É necessário, por conseguinte, já que é impossível ir de um extremo ao outro sem passar pelo meio, que as formas inteligíveis provenientes dos seres corpóreas cheguem ao intelecto através de alguns meios. Tais são precisamente as potências sensitivas, as quais recebem as formas das coisas materiais, porém já isentas de matéria: no olho aparece a imagem da pedra, mas não a sua matéria, porém nas potências sensitivas as formas das coisas são recebidas de maneira particular (não universal), pois pelas potências sensitivas só podemos conhecer coisas particulares. Por isso é necessário que o homem, para poder compreender, esteja dotado também de sentidos.

A prova disto está em que aquele a quem falta um dos sentidos, falta-lhe igualmente a ciência das coisas sensíveis abarcadas pelo respectivo sentido, assim como o cego de nascimento não pode ter o conhecimento das cores.

## CAPÍTULO OITENTA E TRÊS — É necessária a existência de um intelecto agente

144. Daqui se infere que a ciência das coisas em nossa inteligência não é causada pela participação ou influência de certas formas inteligíveis subsistentes em si mesmas, segundo afirmaram alguns filósofos platônicos, mas o intelecto adquire a ciência a partir das coisas sensíveis, através dos sentidos. Contudo, como nas potências sensitivas as formas das coisas são particulares, conforme expusemos acima (no capítulo LXXXII). as coisas não são inteligíveis em ato mas apenas em potência. Pois o intelecto só compreende universais. Ora, o que está só em potência só pode passar ao ato mediante algum agente. E indispensável, por consequência, algum agente que torne inteligíveis em ato as "imagens" recebidas nas potências sensitivas. Isto não pode ser feito pelo chamado intelecto possível, pois este é mais potência em relação às coisas inteligíveis do que causador de intelecção. É preciso, portanto, postular um outro intelecto, que faça com que as imagens inteligíveis em potência sejam inteligíveis em ato, assim como a luz faz com que as cores visíveis em potência se tornem visíveis em ato. É o que chamamos de intelecto agente, o qual seria ocioso postular, se as formas das coisas fossem inteligíveis em ato, como afirmaram os filósofos platônicos.

145. Portanto, para podermos compreender, é-nos necessário antes de tudo o intelecto possível, que recebe as imagens das coisas inteligíveis. Em seguida, requer-se o intelecto agente, que faz as coisas tornarem-se inteligíveis em ato.

Uma vez que o intelecto possível foi atingido pelas imagens inteligíveis, denomina-se intelecto habitual, já que possui as imagens inteligíveis de modo tal, que pode dispor delas quando quiser, mediante certo processo situado entre a pura potência e o ato completo. Quando tiver as mencionadas imagens em ato completo, chama-se intelecto em ato. Destarte, compreende as coisas em ato quando a imagem da coisa se tornar forma do intelecto possível. Eis por que se diz que o intelecto em ato é aquilo que é compreendido em ato.

## CAPÍTULO OITENTA E QUATRO — A alma humana é incompactível

146. Na linha das premissas colocadas, é necessário que a inteligência, com a qual o homem compreende, seja incompactível, pois cada coisa age segundo o seu ser. Ora, a inteligência

tem um tipo de operação que não age pelo corpo, conforme ficou explanado (cf. capítulo LXXIX), donde segue que opera por si mesma, sendo portanto uma substância que subsiste no seu ser. Já deixamos outrossim demonstrado (no capítulo LXXIV) que as substâncias intelectuais são incorruptíveis. Conseqüentemente, a inteligência através da qual o homem compreende é incorruptível.

147. O sujeito próprio da geração e da corrupção é a matéria. Em conseqüência, tanto mais uma coisa é imune da corrupção quanto mais for isenta de matéria, pois as coisas em si corruptíveis são as compostas de matéria e forma. As formas materiais são corruptíveis acidentalmente, não por si mesmas. As formas imateriais, que ultrapassam a matéria, são de todo incorruptíveis. Ora, a inteligência, por sua natureza, está totalmente acima da matéria, o que aparece no seu modo de operar; com efeito, só compreendemos certas coisas se as separarmos da matéria. Por conseguinte, a inteligência é por sua própria natureza incorruptível.

148. A corrupção não pode ocorrer se não houver um processo contrário, pois nada se corrompe se não for por efeito de algo que lhe é contrário. Daí que os corpos celestes, nos quais não existe processo contrário, são incorruptíveis. Ora, a inteligência não sofre processo contrário, pois as coisas que em si são contrárias entre si, não o são quando colocadas na inteligência, já que a razão inteligível dos contrários é una, uma vez que através de um se compreende outro. Por conseqüência, é impossível que a inteligência seja corruptível.

## CAPITULO OITENTA E CINCO — A unidade do intelecto possível

149. Possivelmente alguém objetará: a inteligência é incorruptível, sim, porém é uma só em todos os homens, caso em que, após o desaparecimento de todos os homens, permaneceria apenas um intelecto universal.

Que existe uma só inteligência em todos os homens, poder-se-ia demonstrar de vários modos (segundo a citada objeção).

1) Primeiramente, do ponto de vista do objeto compreendido. Se a inteligência que está em mim é uma, e a que está em ti é outra, necessariamente também a imagem inteligível que está em mim será outra do que aquela que está em ti, e, por conseguinte, o que compreendo eu será diferente do que compreendes tu. Conseqüentemente, nesta hipótese, a imagem compreendida será diversificada conforme o número existente de indivíduos, sendo portanto individual, e não universal. Donde parece dever-se concluir que não foi compreendida em ato, mas apenas em potência, pois as imagens individuais são compreendidas em potência, e não em ato.

2) Se, como foi demonstrado acima (no capítulo LXXIV), a inteligência é uma substância que subsiste no seu ser, e as substâncias intelectuais numericamente diversas não constituem uma só espécie, conforme demonstrado no capítulo LXXVII, infere-se que, se a minha inteligência for numericamente diferente da tua, será diferente também do ponto de vista da espécie, donde seguiria que eu e tu não pertencemos à mesma espécie.

3) Uma vez que todos os indivíduos participam da mesma natureza da espécie, é necessário supor a existência de algo além da natureza da espécie, algo em virtude do qual os indivíduos se distinguem um do outro. Ora, se em todos os homens houver uma só inteligência do ponto de vista da espécie, e muitas do ponto de vista numérico, é necessário que exista algo que faça com que uma inteligência se distinga numericamente da outra. Este algo não pode provir da substância da inteligência, uma vez que esta não se compõe de matéria e forma. Conclui-se que qualquer diferença que derivasse da substância da inteligência seria uma diferença formal e diversificadora da espécie. Segue, portanto, que a inteligência de uma pessoa não pode ser numericamente diversa da de outra, a não ser quanto à diversidade de corpos. Uma vez corrompidos os diversos corpos, parece não restar mais uma pluralidade de intelectos, mas um só.

150. É evidente, todavia, que isto é impossível. Para demonstrá-lo há de se proceder da mesma forma como se procede contra os que negam os princípios, a fim de colocarmos firmemente algo que de forma alguma se possa negar.

Suponhamos que este homem, Sócrates ou Platão, compreenda ou entenda algo. O objetante não poderia negar esta afirmação, se ele mesmo não compreendesse que deve negá-la. Ao negar, porém, afirma, pois negar e afirmar são coisas próprias da pessoa dotada de inteligência. Todavia, se este homem compreende, aquilo que compreende formalmente será necessariamente a forma dele, pois nada age a não ser enquanto é atualmente. Por conseguinte, aquilo mediante o qual o agente age constitui o ato dele, assim como o calor que aquece o frio é ato deste calor. Conseqüentemente, a inteligência pela qual o homem compreende é a forma deste homem. Ora, é impossível que uma forma numericamente única pertença numericamente a diversos, pois pessoas numericamente diferentes não podem ser a mesma coisa. Ora, cada qual é o que é em virtude da forma que lhe é própria. Logo, é impossível que a inteligência, através da qual o homem conhece e compreende, seja uma só em todos os homens.

151. Certos autores, ao dar-se conta do problema, tentaram encontrar uma via de escape. Alegam que o intelecto possível, do qual tratamos acima (no capítulo LXXXIII), recebe as imagens inteligíveis mediante as quais entra em ato. As imagens inteligíveis estariam de certo modo nas aparências das coisas. Na medida em que, portanto, a imagem inteligível está no intelecto

possível e nas aparências encontráveis em nós, na mesma medida o intelecto possível se continua e se une conosco, de modo que possamos compreender através do mesmo.

152. Esta solução carece totalmente de validade.

Primeiramente, porque a imagem inteligível, qual se encontra nas aparências das coisas, é compreendida apenas em potência, e só ao encontrar-se no intelecto possível é compreendida em ato, pois na forma em que se encontra no intelecto possível não se encontra nas aparências, senão que, pelo contrário, é extraída das aparências. Neste caso não resta já nenhuma ligação do intelecto possível conosco. Aliás, mesmo que restasse alguma ligação, seria insuficiente para fazer com que compreendêssemos, pois, pelo fato de a imagem de alguma coisa estar na inteligência, não segue que tal coisa se compreenda realmente, mas apenas que é compreendida. Com efeito, a pedra não compreende, mesmo que a sua imagem esteja no intelecto possível. Tampouco se pode concluir, do fato de as imagens das aparências presentes em nós estarem no intelecto possível, que nós as compreendamos. O máximo que se pode concluir disto é que nós somos compreendidos, ou melhor, que as aparências das coisas que estão em nós são compreendidas.

153. Isto aparece com maior evidência ao considerarmos a comparação feita por Aristóteles na obra *Sobre a Alma* (livro III, capítulo IV). Segundo ele, a inteligência está para as imagens das coisas como a visão está para as cores. Com efeito, é óbvio que, pelo fato de as cores da parede estarem na visão, não se conclui que a parede vê, mas que é vista. Da mesma forma, do fato de as imagens das coisas existentes em nós surgirem na inteligência, não segue que nós compreendamos, mas que somos compreendidos.

154. Se compreendemos formalmente pela inteligência, é necessário que o próprio compreender da inteligência seja o compreender do homem, assim como é idêntico o aquecimento do fogo e do calor. Portanto, se o intelecto fosse numericamente o mesmo em mim e em ti, seguir-se-ia necessariamente que, no tocante ao mesmo objeto, a minha compreensão seria igual à tua, o que é impossível, pois, sendo diferentes os agentes, diversa será também numericamente a ação de uns e de outros. Em conseqüência, não é possível que haja uma só inteligência em todos. Conclui-se outrossim que, se o intelecto é incorruptível, como se demonstrou acima (no capítulo LXXXIV), uma vez destruídos os corpos, permanecerão tantas inteligências quantos forem os indivíduos humanos.

155. As objeções encontram fácil solução.

1) A primeira razão aduzida (cf. número 149. 1) apresenta várias falhas. Primeiramente: Concedemos que a mesma coisa é compreendida por todos os homens, ou seja, o objeto da inteligência é idêntico para todos. Todavia, o objeto da inteligência não é a imagem inteligível, mas a própria coisa. Pois as ciências intelectuais não têm todas por objeto as imagens inteligíveis,

mas as naturezas das coisas, assim como o objeto da visão é a cor, e não a imagem da cor, que está nos olhos. Embora, por conseguinte, cada homem tenha a sua inteligência diferente, a coisa compreendida é uma só, assim como uma determinada cor é uma só, embora vista por muitos.

Além disso, não é necessário, se alguma coisa é individual, que seja compreendida só em potência e não em ato, pois isto só ocorre nas coisas individualizadas pela matéria, uma vez que é necessariamente imaterial o que é compreendido em ato. Daqui segue que as substâncias imateriais, embora sejam seres existentes por si, são compreendidas em ato. Donde as imagens inteligíveis, que são imateriais, embora sejam numericamente diferentes em mim e em ti, nem por isso deixam de ser inteligíveis em ato. porém a inteligência que compreende através delas, o seu objeto se reflete sobre si mesmo, compreendendo tanto o seu próprio ato de compreender como a imagem através da qual compreende.

Finalmente, deve-se considerar o seguinte. Mesmo afirmando-se a existência de um só intelecto para todos os homens, permanece o mesmo problema, pois continuaria a existir uma multiplicidade de inteligência, já que há muitas substâncias separadas dotadas de intelecto, donde seguiria que as coisas compreendidas são numericamente distintas, e por conseqüência individuais, e não seriam compreendidas em ato primeiro.

Portanto, é evidente que, se a razão invocada vingasse, eliminaria a pluralidade de inteligências *tout court*, e não apenas nos homens. Como esta conclusão é obviamente falsa, é evidente que a mencionada razão não procede.

2) Também a segunda razão aduzida (cf. número 149, 2) perde a sua força ao considerarmos a diferença reinante entre a alma intelectual e as substâncias separadas.

Com efeito, a alma intelectual, por sua própria natureza, está destinada a unir-se como forma a algum corpo. Em razão disto, na definição da alma entra o corpo, e, por conseqüência, conforme a relação com os diversos corpos, as almas se diversificam numericamente, o que não ocorre no caso das substâncias separadas.

3) Do exposto conclui-se também como refutar a terceira razão aduzida (cf. número 149, 3). Com efeito, a alma intelectual, em virtude da sua espécie, não tem como parte integrante o corpo, mas a faculdade ou capacidade de unir-se a ele. A alma se diversifica, portanto, numericamente, pelo fato de poder unir-se a corpos distintos, faculdade que permanece subsistindo, depois que são destruídos os corpos. Pois as almas podem unir-se a corpos diversos, ainda que, na realidade, não se unam.



## CAPÍTULO OITENTA E SEIS — O intelecto agente não é o mesmo em todos

156. Houve alguns filósofos que, embora concedessem que o intelecto possível é numericamente diverso nos homens, afirmaram ser o intelecto agente um só em todos. Ainda que esta opinião não seja tão inaceitável como a primeira, pode ser refutada à base de razões semelhantes.

157. É próprio do intelecto possível receber as coisas passíveis de intelecção e compreendê-las, ao passo que a característica do intelecto agente é tornar as coisas inteligíveis em ato, por abstração. Ora, de ambas as operações é capaz este determinado homem. Pois este homem, quer seja Sócrates ou Platão, é capaz de receber as coisas inteligíveis, de abstrair, de compreender as coisas abstraídas. Logo, é necessário que tanto o intelecto possível como o intelecto agente estejam unidos como forma a este homem concreto, sendo portanto necessário que ambos se diferenciem numericamente conforme o número de homens realmente existentes.

158. É necessário que o elemento agente e o elemento paciente, ou seja, o elemento ativo e o passivo, sejam adequados ou proporcionados um ao outro, assim como a matéria e a forma. Uma vez que a matéria entra em ato pelo agente. Daí que a cada potência passiva corresponda uma potência ativa *sui generis*, pois o ato e a potência participam do mesmo gênero.

Ora, o intelecto agente está para o intelecto possível como a potência ativa está para a passiva, conforme ficou demonstrado acima (no capítulo LXXXIII). Portanto, ambos participam necessariamente do mesmo gênero. Logo, uma vez que o intelecto possível não está, pelo seu ser, separado de nós, mas a nós unido como forma, e se diversifica conforme o número de homens existentes (cf. capítulo LXXXV), é necessário que também o intelecto agente esteja unido a nós como forma, diversificando-se conforme o número de homens existentes.

## CAPÍTULO OITENTA E SETE — O intelecto possível e o intelecto agente fundam-se na essência da alma

159. Já que tanto o intelecto possível como o intelecto agente estão formalmente unidos a nós, é necessário dizer que ambos convergem na mesma essência da alma. Pois tudo aquilo que se une formalmente a alguma coisa lhe está unido como forma substancial, ou então como forma accidental. Se, pois, o intelecto possível e o intelecto agente estão unidos ao homem como forma substancial, visto que uma coisa não pode ter mais do que uma forma substancial, é forçoso dizer que o intelecto possível e o intelecto agente convergem em uma só essência da forma, ou seja, a alma. Se ambos estiverem unidos ao homem como forma accidental, é óbvio que nenhum dos

dois pode ser um acidente do corpo. Aliás, pelo fato de as operações de ambos não se verificarem através dos órgãos corporais (cf. capítulo LXXIX), infere-se que ambos são acidentes da alma. Ora, só existe uma alma em cada homem. Por conseqüência, o intelecto agente e o intelecto possível convergem necessariamente em uma única essência da alma.

160. Toda ação que é própria de uma espécie provém do princípio derivante da forma que perfaz a espécie. Ora, o compreender constitui uma ação própria da espécie humana. Conclui-se daqui que o intelecto agente e o intelecto possível, por serem o princípio ou a origem desta operação (cf. capítulo LXXIX e seguintes), derivam necessariamente da alma humana, da qual o homem deriva a sua espécie. Ora, não derivam da alma humana como se procedessem desta para o corpo, uma vez que, conforme foi demonstrado acima (no capítulo LXXIX), a mencionada operação não se processa através de um órgão corporal. Ora, quem tem a potência tem também o ato. Logo, o intelecto possível e o intelecto agente convergem na essência una da alma.

## CAPÍTULO OITENTA E OITO — O modo como as duas potências convergem na essência una da alma

161. Resta agora compreender o modo como isto se verifica, pois parece haver aqui um problema.

O intelecto possível está em potência com respeito a todas as coisas inteligíveis, ao passo que o intelecto agente faz com que as coisas inteligíveis em potência se tornem inteligíveis em ato, sendo necessário que esteja para estas coisas da mesma forma que o ato está para a potência. Ora, parece impossível que uma e mesma coisa esteja, sob o mesmo aspecto, em potência e em ato. Pareceria, por conseguinte, impossível que numa e mesma substância da alma possam convergir o intelecto possível e o intelecto agente.

162. O problema encontra fácil solução, se considerarmos de que modo o intelecto possível está em potência com respeito às coisas inteligíveis, e de que maneira o intelecto agente faz com que estas se tornem inteligíveis em ato.

O intelecto possível está em potência com relação às coisas inteligíveis pelo fato de não ter, em virtude da sua natureza, nenhuma forma predeterminada das coisas sensíveis, assim como a pupila dos olhos tem potência com relação a todas as cores. Na medida em que as imagens hauridas das coisas sensíveis são semelhanças de determinadas coisas sensíveis, estão para o intelecto possível como o ato está para a potência. Ora, as imagens estão em potência com respeito a algo que a alma intelectiva tem em ato, e este algo consiste no fato de ser extraído das coisas materiais. Quanto a isto, a alma intelectiva está para a mesma como o ato está para a

potência. Ora, não é contraditório afirmar que uma coisa está em potência quanto a um determinado aspecto e em ato quanto a outro. Por exemplo, os corpos naturais são ao mesmo tempo ativos e passivos em relação uns aos outros, pois cada um está em potência com respeito ao outro. Da mesma forma, não é contraditório que a mesma alma intelectiva esteja em potência quanto a todas as coisas inteligíveis (tal é o caso do intelecto possível) e em ato com respeito às mesmas (tal é o caso do intelecto agente).

163. Isto se torna ainda mais claro analisando-se o modo como a inteligência faz com que as coisas se tornem inteligíveis em ato. Este processo não consiste em que as coisas inteligíveis derivam do intelecto agente para o intelecto possível, pois, se assim fora, não necessitaríamos de imagens e de sentidos para compreender. O intelecto agente torna as coisas inteligíveis em ato, haurindo-as das imagens, assim como a luz faz com que as coisas brilhem em ato. e isto não como se a luz contivesse em si mesma as cores, mas como que emprestando visibilidade às cores.

164. Assim, portanto, deve-se manter que uma e mesma alma intelectiva. a qual não encerra em si as coisas sensíveis, pode recebê-las de fora para serem compreendidas, e é também capaz de tornar inteligíveis em ato as imagens das coisas, tirando delas as imagens inteligíveis. A potência da alma. entendida como capacidade de receber as imagens inteligíveis, denomina-se intelecto possível, ao passo que esta mesma potência, entendida como capacidade de extrair das coisas as imagens inteligíveis, chama-se intelecto agente. Este consiste em uma espécie de luz intelectiva, a qual a alma intelectiva possui em comum com as substâncias intelectuais superiores (os anjos).

## CAPITULO OITENTA E NOVE — Todas as potências radicam na essência da alma

165. Não é só o intelecto agente e o intelecto possível que convergem na essência una e única da alma humana, senão também todas as outras potências, que são princípios de operação da alma.

Todas essas potências radicam de alguma forma na alma. Algumas, tais como as potências da esfera vegetativa e sensitiva, estão na alma como em um princípio, e no conjunto como em um sujeito, já que as suas operações são conjuntas, e não só da alma, uma vez que o sujeito da ação é também o sujeito da potência. Outras potências, porém, estão na alma como em um princípio e um sujeito, porque as suas operações são da alma sem órgão corporal. Tais são as potências da esfera intelectiva. Ora. não é possível existir mais de uma alma no homem. Por conseqüência, é necessário que todas as potências da alma pertençam à mesma alma.

## CAPITULO NOVENTA — Há uma só alma em um corpo

166. Que é impossível existir mais de uma alma em um mesmo corpo, demonstra-se da seguinte maneira.

Torna-se evidente que a alma constitui a forma substancial do ser animado, pelo fato de que é em virtude dela que o ser tem gênero e espécie. Ora, é impossível que uma e mesma coisa tenha mais de uma forma substancial. Pois a forma substancial se diferencia da forma accidental pelo fato de fazer com que uma coisa seja isto e não aquilo, ao passo que a forma accidental advém a alguma coisa que já é isto ou aquilo, fazendo com que este isto ou aquilo adquira qualidade, quantidade, ou relação. Se houvesse numa e mesma coisa mais de uma forma substancial, haveria duas alternativas: o que faria com que uma coisa fosse isto e não aquilo seria a primeira das formas substanciais, ou não seria a primeira delas.

Ora, se não fizer, já não é forma substancial. Se fizer, todas as formas sucessivas sobreviriam àquilo que já é isso e não aquilo. Conseqüentemente, neste caso nenhuma das formas sucessivas seria forma substancial, mas accidental.

É óbvio, portanto, que é impossível haver mais do que uma forma substancial em uma e mesma coisa. Tampouco é possível existir mais do que uma alma no mesmo ser.

167. É manifesto que o homem é qualificado como ser vivente por possuir uma alma vegetativa; como animal, por ter uma alma sensitiva; como homem, por ter uma alma intelectiva. Se existissem três almas no homem — uma vegetativa, outra sensitiva, outra racional — seguir-se-ia que uma alma lhe confere gênero e a outra lhe confere espécie. Isto é impossível, pois, se assim fora, do gênero e da diferença específica não resultaria um todo único, pura e simplesmente, mas um todo accidental, uma espécie de miscelânea. tal como a junção do musical e do branco. Por conseguinte, é necessário que no homem exista uma só alma.

## CAPITULO NOVENTA E UM — Razões que pareciam provar a existência de mais do que uma alma no homem

168. Pareceria haver algumas razões que contrariam a unicidade da alma.

1) A primeira é que a diferença específica está para o gênero do mesmo modo que a forma está para a matéria. Ora, a animalidade constitui no homem o gênero, enquanto que a racionalidade constitui a sua diferença específica. Portanto, como o animal é um corpo animado por uma alma sensitiva, pareceria que o corpo animado por uma alma sensitiva ainda está em

potência com respeito à alma racional, e assim a alma racional seria uma alma diferente da sensitiva.

2) A inteligência não possui um órgão corporal, enquanto que as potências sensitivas e as nutritivas o possuem. Por conseguinte, parece ser impossível que a mesma alma seja ao mesmo tempo intelectiva e sensitiva, pois uma coisa não pode ao mesmo tempo existir e não existir separadamente.

3) A alma racional é incorruptível, conforme acima demonstramos (cf. capítulo LXXXIV). enquanto que a alma vegetativa e a sensitiva são corruptíveis, por constituírem atos de órgãos corruptíveis. Portanto, não parece possível que a mesma alma seja ao mesmo tempo vegetativa, sensitiva e racional, por ser impossível que a mesma coisa seja corruptível e incorruptível.

4) No processo de geração do homem aparece a vida, a qual provém da alma vegetativa, antes que o ser concebido apareça como um animal em virtude dos sentidos e do movimento. E o animal aparece como um ser dotado de movimento e de sentidos, antes de aparecer como dotado de inteligência. Se, portanto, é em virtude da primeira alma que o ser recém-concebido primeiro vive a vida da planta, depois a do animal e finalmente a do homem racional, pareceria que o vegetativo, o sensitivo e o racional procedem de um princípio externo, ou que o intelectivo provém da força contida no sêmen. Ambas as hipóteses parecem, porém, inaceitáveis. Com efeito, as operações da alma vegetativa e as da sensitiva são impossíveis sem o corpo, tampouco o seu princípio pode ser sem o corpo. Ora, a alma intelectiva opera sem o corpo, parecendo portanto impossível que alguma força existente no corpo constitua a sua causa. Conseqüentemente, parece impossível que a mesma alma seja ao mesmo tempo vegetativa, sensitiva e racional.

## CAPÍTULO NOVENTA E DOIS — Solução das mencionadas objeções

169. Para esclarecer as dúvidas acima, cumpre considerar que, assim como nos números as espécies se diversificam pelo fato de uma se acrescentar à outra, da mesma forma, nas coisas materiais, uma espécie supera em perfeição a outra. Com efeito, tudo quanto existe de perfeição nos corpos inanimados encontra-se nas plantas, e muito mais; e tudo o que de perfeição têm as plantas possuem-no os animais, com algo a mais; e assim por diante, até chegarmos ao homem, que é a mais perfeita das criaturas dotadas de corpo material. Ora, tudo quanto é imperfeito constitui como que a matéria em relação ao mais perfeito.

170. Isto se evidencia de diversos modos.

Com efeito, os elementos são a matéria dos corpos constituídos de partes semelhantes, e por sua vez os corpos constituídos de partes semelhantes são a matéria em relação aos animais. O mesmo vale para uma e mesma coisa. Pois aquilo que nas coisas naturais atinge um grau superior de perfeição, pela sua forma possui tudo quanto existe de perfeição na natureza inferior, e em virtude desta mesma forma possui quanto de perfeição se lhe acrescenta. Assim, a planta deve à sua alma o ser substância e o ser comporei, e além disso o ser um ente animado. O animal, por sua vez, deve à sua alma tudo isto, e além disso o ser sensível, ao passo que o homem deve à sua alma tudo isto, e mais o fato de possuir uma inteligência.

171. Se, portanto, se considerar em uma determinada coisa o que pertence à perfeição de um grau inferior, será material com respeito ao que pertence à perfeição do grau superior. Assim, se se considerar no animal que ele tem a vida da planta, isto é a matéria com respeito àquilo que pertence à vida sensitiva, característica do animal. Ora. o gênero não é matéria (se o fosse, não se poderia atribuí-lo ao todo), mas constitui algo tirado da matéria, já que o gênero de alguma coisa é a denominação da coisa a partir do que nela existe de material. Da mesma maneira, a diferença específica é tomada da forma. Por isso o corpo vivo ou animado é o gênero animal, ao passo que o sensitivo constitui a diferença constitutiva do mesmo. Analogamente, a animalidade constitui o gênero do homem, ao passo que a racionalidade constitui a sua diferença constitutiva.

Todavia, como a forma do grau superior encerra em si todas as perfeições do grau inferior, não existem duas formas, sendo que de uma delas derivaria o gênero e de outra a espécie, mas é da mesma forma, enquanto esta encerra a perfeição do grau inferior, que deriva o gênero, ao passo que, enquanto encerra a perfeição do grau superior, dela deriva a diferença específica.

172. 1) Resposta à primeira objeção (cf. número 168, 1).

Conclui-se, portanto, que, embora o elemento animal seja o gênero do homem e o racional constitua a diferença constitutiva, contudo não é necessário que haja no homem uma alma sensitiva e outra intelectual, segundo afirmava a primeira objeção.

2) Daqui segue também a solução da segunda objeção (número 168, 2).

Dissemos acima que a forma da espécie superior engloba todas as perfeições dos graus inferiores. Deve-se ter presente, contudo, que uma espécie material é tanto mais elevada quanto menos tiver estado sujeita à matéria, decorrendo daqui que, quanto mais nobre for uma forma, tanto mais se eleva, necessariamente, acima da matéria. Por conseguinte, a alma humana, a mais nobre das formas materiais, atinge o mais alto grau de elevação, pelo fato de poder operar sem a participação da matéria corporal. Todavia, já que a mesma alma engloba as perfeições dos graus inferiores, possui também as operações das quais participa a matéria corpórea.

Entretanto, é evidente que a operação procede da coisa conforme a força ou o poder da mesma. É necessário, portanto, que a alma humana tenha algumas forças ou potências que constituem princípios das operações exercidas pelo corpo, sendo necessário que estas sejam atos de algumas partes do corpo: estas são as potências da esfera vegetativa e sensitiva.

A alma humana possui também algumas potências que constituem princípios das operações exercidas sem o corpo, e tais são as potências da esfera intelectual, que não constituem atos de órgãos corporais. É por isso que tanto o intelecto possível como o intelecto agente se denominam separados, por não possuírem órgãos dos quais sejam atos, tais como a visão e o ouvido, mas estão apenas na alma. que é a forma do corpo. Por conseqüência, não é necessário que haja uma alma intelectual e outra sensitiva no homem, pelo simples fato de que o intelecto se chama separado e não dispõe de órgão corporal.

3) Daqui se conclui outrossim que não é indispensável afirmar a existência de uma alma intelectual e de outra sensitiva no homem, pelo fato de esta última ser corruptível, ao passo que a intelectual é incorruptível, conforme alegava a terceira objeção (número 168, 3). Pois o ser incorruptível compete à esfera intelectual na medida em que é independente do corpo corruptível. Portanto, assim como na mesma essência da alma se fundamentam as potências que são separadas, conforme explanamos nos capítulos LXXXVIII e LXXXIX, e as não separadas, da mesma forma nada impede que algumas das potências da alma pereçam, ao passo que outras permanecem incorruptíveis.

4) Na esteira dessas premissas soluciona-se também a quarta objeção (cf. número 168. 4). Todo movimento natural procede paulatinamente do imperfeito ao perfeito, o que, aliás, ocorre de maneira diferente no processo de alteração e no de geração. Com efeito, toda qualidade admite o mais e o menos, e por conseguinte a alteração, que constitui um movimento na ordem da qualidade, embora seja una e contínua, procede da potência ao ato. passando do imperfeito ao perfeito. Ora, a forma substancial não admite o mais e o menos, visto que o ser substancial de cada coisa é indiviso. Daí que a geração natural não procede com continuidade, através de uma multiplicidade de graus intermediários, do imperfeito ao perfeito, senão que para cada grau de perfeição se requer uma nova geração e uma nova corrupção. É. pois. verdade que. em se tratando da geração do homem, o ser concebido vive primeiro a vida da planta, através da alma vegetativa; depois, desaparecendo esta forma pela corrupção, adquire mediante uma outra geração a alma sensitiva, em virtude da qual vive a vida animal; em seguida corrompe-se esta alma e entra a forma última e completa, ou seja. a alma racional, que encerra todas as perfeições que existiam nas formas anteriores.

## CAPITULO NOVENTA E TRÊS — A alma racional não é produzida por geração

173. Esta forma última e completa, isto é, a alma racional, não se origina da força contida no sêmen — pois esta não é senão a força própria de um corpo — mas provém de um agente superior. Com efeito, a alma racional ultrapassa toda a natureza e a força do corpo, uma vez que nenhum corpo é capaz de atingir a sua operação intelectual. Se, por conseguinte, nada é capaz de operar além da sua espécie — já que o ativo é mais nobre que o passivo, e o que faz é mais nobre do que o que é feito —, é impossível que a força de algum corpo seja capaz de produzir a alma racional. Logo, nem a força que reside no sêmen humano é capaz de fazê-lo.

174. Por não ser a alma racional composta de matéria e forma, segundo demonstramos acima (cf. capítulos LXXIV e LXXXIV), conclui-se que não pode ser produzida a não ser por criação. Ora, só a Deus compete criar, conforme vimos no capítulo LXX. Em consequência, só Deus pode ser o autor da alma racional.

175. Isto se demonstra também a partir da natureza.

Efetivamente, observamos nas artes ordenadas umas às outras que a arte mais elevada reveste a última forma, ao passo que as artes inferiores preparam a matéria para a última forma. Ora, é óbvio que a alma racional é a forma última e a mais perfeita que pode caber à matéria gerável e corruptível. Compreende-se que os agentes naturais são capazes de produzir as disposições e formas anteriores e menos perfeitas. O agente supremo, porém, que é Deus, produz a última forma, isto é, a alma racional.

## CAPITULO NOVENTA E QUATRO — A alma racional não constitui parte da substância de Deus

176. Nem por isto se deve pensar que a alma racional constitua uma parcela da substância de Deus, conforme erroneamente acreditam alguns. Pois já demonstramos (no capítulo IX) que Deus é um ser simples e indivisível. Por conseguinte, ao unir a alma racional ao corpo, não o faz como que a extraindo da sua própria substância divina.

177. Já demonstramos também (no capítulo XVII) ser impossível que Deus seja a forma de algum corpo. Ora, a alma racional é a forma do corpo, e por conseguinte não pode ser parte da substância de Deus.

178. Ficou igualmente provado (no capítulo IV) que Deus não se move nem é movido, nem por si nem acidentalmente. Ora, é precisamente isto que ocorre com a alma racional, que



passa da ignorância para a ciência, do vício para a virtude. Por conseguinte, não pode ela ser uma parcela da substância divina.

## CAPITULO NOVENTA E CINCO — As coisas que têm o ser de uma força extrínseca procedem diretamente de Deus

179. Do que vimos expondo até aqui conclui-se necessariamente que as coisas que só podem ser produzidas por criação procedem diretamente de Deus. É manifesto que os corpos celestes só podem ser produzidos por criação. Pois na verdade não se pode dizer que se originaram de alguma matéria preexistente, visto que, se assim fora, seriam geráveis, corruptíveis e passíveis de mudanças contrárias, o que não acontece, conforme se pode depreender do seu movimento circular. Efetivamente, os corpos celestes caracterizam-se pelo movimento circular, e o movimento circular não admite contrário. Segue-se, por conseqüência, que os corpos celestes foram criados diretamente por Deus.

180. Coisa análoga ocorre com os elementos de que é feito o universo.

Estes não podem originar-se de alguma matéria preexistente, pois esta deveria ter tido alguma forma, e portanto seria necessário que algum corpo, diverso dos elementos, fosse anterior aos elementos na ordem da causalidade material. Ora, se a matéria anterior aos elementos tivesse outra forma, seria necessário que um desses elementos fosse anterior aos outros na mesma ordem, se a matéria, a qual precede a forma do elemento, tivesse outra forma. É necessário, por conseguinte, que também os elementos básicos do universo tenham sido criados diretamente por Deus.

181. Se assim é, muito maior ainda é a impossibilidade que as substâncias incorpóreas e invisíveis tenham sido produzidas por algum agente material, visto que todas essas substâncias são imateriais. Logo, é impossível que tais seres provenham de alguma matéria preexistente. Resta como única alternativa o haverem sido criadas diretamente por Deus. Eis a razão pela qual a fé católica professa que Deus é *o criador do céu e da terra, de todas as coisas, as visíveis e as invisíveis*.

## CAPITULO NOVENTA E SEIS — Deus não opera por necessidade, mas em virtude da sua livre vontade

182. Da nossa exposição segue também que Deus não criou as coisas em virtude de uma necessidade, mas voluntariamente.

Com efeito, quem faz uma coisa por necessidade só pode fazer isto por estar impossibilitado de fazer outra coisa. Ao contrário, quem age voluntariamente pode produzir livremente mais do que uma coisa, visto que todo aquele que age, age através da forma que lhe é própria. Ora, a forma natural, pela qual uma coisa age compulsoriamente, é uma só. Ao contrário, as formas intelectivas, pelas quais uma coisa age voluntariamente, são múltiplas. Por conseguinte, já que Deus criou diretamente muitas coisas, segundo já ficou demonstrado (no capítulo XCV), é evidente que Deus criou as coisas livremente, e não em virtude de uma necessidade fatal.

183. Quem age em virtude da sua inteligência e vontade é anterior, na ordem dos agentes, a quem age por necessidade da natureza, pois quem age voluntariamente escolheu um objetivo que o move, ao passo que quem age necessariamente fá-lo por um objetivo que lhe foi determinado por outrem. Ora, é evidente que Deus é o primeiro de todos os agentes, e portanto opera livremente, e não por necessidade da natureza.

184. Demonstramos acima (no capítulo XIX) que o poder de Deus é infinito, donde se infere que Ele não é determinado necessariamente em relação a este ou àquele efeito, mas pode determinar-se Ele mesmo livremente, em relação a qualquer efeito. Ora, aquele que não é determinado necessariamente por nenhum efeito, quando se determina a si mesmo a produzir um certo efeito, fá-lo ou porque o deseja ou porque o quer livremente. Assim, por exemplo, o homem pode passear ou não passear, e por isso se diz que passeia quando quiser. Portanto, é necessário que os efeitos que Deus causa procedam da sua livre vontade. Logo, Deus não age em virtude da necessidade, mas em força da sua livre vontade.

Esta é a razão pela qual a fé católica não só denomina a Deus criador, mas também "fazedor", pois o fazer é próprio do artífice que opera livremente. E, já que todo ser que age livremente o faz pela concepção da sua inteligência — a qual se denomina "o verbo" (palavra) do agente, conforme dissemos acima (capítulo XXXVIII), e o verbo-palavra de Deus é o Filho — por este motivo a fé católica fala do Filho, *através do qual tudo foi feito*.

## CAPITULO NOVENTA E SETE — Deus é imutável no seu agir

185. Pelo fato de que Deus cria as coisas voluntariamente, conclui-se com evidência que pode criá-las sem que ocorra qualquer mudança n'Ele.

Efetivamente, a diferença entre o que age por necessidade e o que age livremente está no seguinte: o primeiro age sempre da mesma forma, enquanto que o segundo age cada vez como quer. Pode acontecer, sem que haja mudança nele, que neste momento queira fazer uma coisa que anteriormente não quis fazer. Por conseguinte, pode ocorrer que Deus, embora seja eterno,

tenha criado as coisas no tempo, e não desde toda a eternidade, sem que devido a isto se deva dizer que Deus é passível de mudança.

## CAPITULO NOVENTA E OITO — Uma objeção que pareceria provar ser o movimento eterno

186. Pareceria que, se Deus pode produzir um novo efeito em virtude da sua vontade eterna e imutável, necessariamente deve haver um movimento anterior a este novo efeito.

Realmente, parece que, se a vontade adia para mais tarde o que quer fazer, não pode proceder desta forma a não ser devido a uma razão que agora existe e depois cessa de existir, ou então devido a uma razão que agora não existe mas no futuro existirá. Assim, pode ocorrer que o homem, no verão, queira vestir uma determinada roupa, a qual, porém, não quer vestir agora, mas só futuramente, visto que agora faz calor, e o calor só cederá quando chegar o futuro inverno.

Se, portanto, Deus quis desde toda a eternidade produzir um determinado efeito, e todavia não o produziu desde toda a eternidade, pareceria que não o fez, ou porque esperava pelo futuro que ainda não existia, ou então porque no futuro deixaria de existir uma razão que então existia. Ora, ambas as hipóteses supõem em Deus movimento, ou seja, mudança. Pareceria, por conseguinte, que uma vontade anterior não pode produzir um efeito mais tarde, se não houver um movimento anterior. E assim, se a vontade com a qual Deus quis criar o universo foi eterna, e sem embargo o mundo não foi criado desde toda a eternidade, pareceria que houve movimento ou mudança antes da criação do universo, e por conseguinte também coisas passíveis de movimento ou mudança. Ora, se essas coisas passíveis de movimento, por sua vez, foram criadas por Deus no tempo, e não desde toda a eternidade, de novo parece dever-se postular a existência anterior de outros movimentos, e conseqüentemente de outras coisas passíveis de movimento, e assim por diante, até ao infinito.

187. A solução desta objeção apresenta-se relativamente fácil se ponderarmos a diferença que vai entre o agente universal e o agente particular.

A ação do agente particular é proporcionada à norma e à medida que o agente universal estabeleceu, e isto se pode observar na esfera civil. Com efeito, o legislador propõe a lei como uma norma e medida segundo as quais um determinado juiz deve dar o seu pronunciamento. Ora, o tempo é a medida das ações que acontecem no tempo. A ação do agente particular é proporcionada ao tempo, no sentido de que o agente particular age agora e não antes, movido por uma determinada razão.

Ao contrário, o agente universal, que é Deus, foi quem instituiu esta medida, ou seja, o tempo, e o fez segundo a sua vontade livre. Portanto, existe a categoria tempo nas coisas criadas por Deus. Por conseguinte, assim como a quantidade e a medida de cada coisa é aquela que Deus lhe quis dar, da mesma forma a quantidade de tempo de cada coisa é aquela que Deus lhe quis dar, de modo que tanto o tempo como as coisas criadas no tempo tiveram início no momento em que Deus quis que o tivessem.

A mencionada objeção procederia no caso de um agente que pressupõe o tempo e age no tempo, mas não instituiu ele próprio o tempo. Logo, o problema de saber por que a vontade eterna (de Deus) produz um determinado efeito agora, e não antes, pressupõe um tempo preexistente, pois o agora e o antes pressupõem parcelas do tempo. Conseqüentemente, no que tange à criação universal das coisas, entre as quais figura também o tempo, o que interessa não é o porquê do agora e do antes, mas por que razão Deus quis que houvesse uma medida de tempo. Ora, isto depende da vontade divina, para a qual é irrelevante assinalar este ou aquele período de tempo.

188. A mesma consideração pode ser feita com respeito à dimensão do universo.

Não interessa perguntar por que Deus colocou o universo corpóreo em tal posição e não em outra, pois fora do universo não existe outro lugar. Deve-se à vontade divina que o universo corpóreo tenha tais dimensões, que nenhuma parte do mesmo caia fora do espaço a ele reservado, qualquer que seja a sua posição.

Por conseguinte, embora antes da criação do universo não houvesse tempo, e embora fora do universo não haja nenhum outro lugar, costumamos todavia falar assim, dizendo, por exemplo, que antes da existência do mundo nada existia, exceto Deus, ou que fora do mundo não existe corpo algum. Em assim falando, não tencionamos dizer que "antes" signifique o tempo e "fora" designe o lugar, senão que estamos tão-somente usando a linguagem da imaginação.

## CAPÍTULO NOVENTA E NOVE — Solução das objeções que afirmam a eternidade da matéria

189. Poderia parecer, contudo, que, embora a criação das coisas não seja eterna, a matéria, esta sim, seria eterna.

1) Com efeito, tudo aquilo que primeiro foi não-ser e agora é ser passou por uma mudança do não-ser para o ser. Se, portanto, as coisas criadas, como o céu, a terra e outras congêneres, não existiram desde toda a eternidade, mas começaram a existir depois da não-existência, parece dever-se necessariamente afirmar que mudaram do não-ser para o ser. Ora, toda mudança e todo movimento têm um sujeito, visto que o movimento é um ato próprio

daquilo que existe só em potência. O sujeito da mudança, mediante a qual uma determinada coisa é criada para o ser, não é a própria coisa criada, visto que esta constitui o termo ou ponto terminal do movimento, sendo impossível que o mesmo movimento possa constituir o termo e ao mesmo tempo o sujeito. O sujeito da mencionada mudança é aquilo pelo qual a coisa é criada, isto é, a matéria.

Parece, por conseguinte, que, se as coisas passaram da não-existência para a existência, necessariamente a matéria existiu antes delas. Ora, se também esta matéria preexistente passou do não-ser para o ser, deve ter havido antes dela uma outra matéria. Ora, não se pode levar este processo até ao infinito. Logo, pareceria dever-se chegar necessariamente à existência de uma matéria eterna, a qual não passou do não-existir para o existir, mas existiu sempre, desde toda a eternidade.

2) Se o universo passou a existir depois de um tempo de não-existência, parece dever-se obrigatoriamente argumentar da seguinte maneira: antes que o mundo existisse, de duas. uma: ou era possível que o mundo passasse a existir, ou não era possível. Se não era possível que o universo passasse a existir, necessariamente se afirmará que era impossível que o mundo passasse a existir. Ora, o que é impossível que exista, necessariamente não existe. Logo, o mundo não pode ter sido criado. Já que esta última afirmação é evidentemente falsa, necessariamente se dirá que, se o universo começou a existir depois de um período de não-existência, o que antes de existir era apenas possível, passou a existir na realidade. Logo, havia algo em potência, para que dali procedesse o universo. Ora, o que está em potência para tornar-se o ser de alguma coisa é a matéria desta, assim como a madeira é a matéria da qual se faz um assento. Por conseguinte, pareceria que a matéria existiu necessariamente desde toda a eternidade, embora o universo não seja eterno. 190. Todavia, já que ficou demonstrado acima (no capítulo LXIX) que também a matéria só pode ter sido criada por Deus, pela mesma razão a fé católica não professa que a matéria é eterna, como tampouco o mundo é eterno. Com efeito, é necessário que a causalidade divina se manifeste nas coisas de tal modo, que apareça que as coisas criadas por Deus começaram a existir após um período de não-existência. Isto demonstra com clareza meridiana que não devem a existência a si mesmas, porém ao Criador eterno.

Contudo, as razões acima mencionadas não nos obrigam a afirmar a eternidade da matéria. I) A criação universal das coisas não se denomina mudança no sentido adequado da palavra (cf. número 189, 1). Pois em nenhuma mudança o sujeito desta é produzido pela mudança, já que, como dissemos acima, uma e mesma coisa não pode ser ao mesmo tempo sujeito e termo. Logo, sendo que a criação universal de Deus se estende a tudo quanto existe, esta criação não constitui uma mudança no sentido verdadeiro da palavra, mesmo que as coisas criadas tenham

passado do não-ser para o ser. A passagem da não existência para a existência não é suficiente para que haja uma verdadeira mudança, a não ser que se suponha que o sujeito ora está sob a privação, ora sob a forma. Efetivamente, há casos em que ocorre passagem sem que haja verdadeiro movimento ou verdadeira mudança; por exemplo, quando se diz que do dia se passa à noite.

Por conseguinte, embora o universo tenha começado a existir depois de não ter existido, não é necessário que tal tenha ocorrido através de uma mudança, mas sim mediante criação. Esta não constitui mudança no sentido próprio do termo, senão que constitui uma relação da coisa criada, dependente do Criador no seu ser. Para que haja uma verdadeira mudança, é preciso que exista um algo que uma vez é isto e depois passa a ser aquilo. Ora, tal não ocorre no caso de uma verdadeira criação, ou pelo menos não ocorre criação no sentido adequado e próprio da palavra, senão apenas em linguagem da imaginação, isto é, enquanto imaginamos que uma e mesma coisa primeiro não existiu e depois passou à existência. Logo, só em sentido analógico se pode dizer que a criação constitui uma mudança.

2) A segunda objeção (cf. número 189, 2) também não procede. Embora seja verdadeiro dizer que, antes de o universo existir, era apenas possível que ele passasse à existência, isto não implica potência. Pois denomina-se possível o que significa algum modo da verdade, logo este possível não implica potência, conforme ensina o Filósofo no sétimo livro da sua *Metafísica*. Mesmo que o dizer que era possível que o mundo passasse a existir implicasse potência, não se trataria necessariamente de potência passiva, mas de potência ativa, isto é: concluir-se-ia apenas que era possível que o mundo passasse a existir, no sentido de que Deus podia criar o mundo antes que este existisse na realidade. Logo, não há necessidade de admitir que a matéria preexistiu ao universo. Eis por que a fé católica não admite nada de eterno afora Deus. razão pela qual professa ser Ele *o criador de todas as coisas, as visíveis e as invisíveis*.

## CAPÍTULO CEM — Deus faz tudo em vista de um fim

191. Uma vez demonstrado (no capítulo XCIX) que Deus criou as coisas não por necessidade natural mas em virtude de sua inteligência e vontade, e já que todo ser dotado de inteligência e vontade age em vista de uma meta, conclui-se necessariamente que tudo quanto Deus criou, existe por causa de uma finalidade.

192. A criação das coisas por parte de Deus é a melhor, pois é próprio de quem é o Melhor fazer tudo da melhor maneira. Ora, é melhor fazer uma coisa em vista de um fim do que fazê-la sem visar a uma finalidade. Por conseguinte, Deus fez as coisas com vistas a uma meta.

193. O sinal disto encontra-se, aliás, na própria natureza, pois esta não faz nada em vão, mas sempre visando a algum objetivo.

Ora, não seria razoável dizer que há mais ordem nas coisas produzidas pela natureza criada do que no primeiro agente da natureza (Deus), pois toda a ordem da natureza deriva d'Ele. É evidente, portanto, que Deus criou as coisas em vista de um fim.

STO. TOMÁS DE AQUINO  
SELEÇÃO DE TEXTOS DA SUMA  
TEOLÓGICA  
(1ª PARTE, QUESTÕES XIII, XVI, XVII, XXXI)

Tradução e notas: **Alexandre Correia**

QUESTÃO XIII

Dos Nomes Divinos.

Depois de considerado o que pertence ao conhecimento divino, devemos tratar dos nomes divinos, pois nomeamos as coisas conforme as conhecemos.

E, nesta questão, discutem-se doze artigos:

- 1.º - se Deus pode ser nomeado por nós;
- 2.º - se há nomes predicados substancialmente de Deus;
- 3.º - se há nomes atribuídos propriamente a Deus ou se todos lhe são atribuídos metaforicamente;
- 4.º - se são sinônimos muitos nomes aplicados a Deus;
- 5.º - se há nomes atribuídos a Deus e às criaturas unívoca ou equivocamente;
- 6.º - suposto que sejam atribuídos analogicamente, se se atribuem primeiro a Deus ou às criaturas;
- 7.º - se certos nomes se atribuem a Deus, temporalmente;
- 8.º - se o nome de *Deus* indica natureza ou operação;
- 9.º - se o nome de *Deus* é comunicável;
- 10.º - se deve ser tomado unívoca ou equivocamente, segundo designa Deus pela sua natureza, pela participação e pela opinião;
- 11.º - se a denominação — *Aquele que é* — é própria por excelência de Deus;
- 12.º - se podemos formar, a respeito de Deus, proposições afirmativas.

## Art. I — SE ALGUM NOME CONVÉM A DEUS.<sup>2</sup>

O primeiro discute-se assim — Parece que nenhum nome convém a Deus. 1. — Pois diz Dionísio:<sup>3</sup> *Que não se lhe pode dar nenhum nome, nem formar qualquer opinião a respeito dele.* E a Escritura:<sup>4</sup> *Qual é o seu nome, e qual é o nome de seu filho, se é que o sabes?*

2. Demais. — Todo nome ou é abstrato ou concreto. Os concretos não convém a Deus, que é simples. Os abstratos também não, porque não exprimem nada de perfeitamente existente. Logo, nenhum nome pode ser atribuído a Deus.

3. Demais. — Os nomes exprimem a substância qualificada; os verbos e os participios a exprimem no tempo; e os pronomes, demonstrativa ou relativamente. Ora, nada disto convém a Deus que não tem qualidade nem acidente, nem está no tempo, nem cai sob o alcance dos sentidos, de modo que possa ser designado, nem pode ser expresso relativamente; pois os relativos fazem lembrar o que já foi dito, seja um nome, participio ou pronome demonstrativo. Logo, Deus não pode, de nenhum modo, ser nomeado por nós.

Mas, em contrário, a Escritura:<sup>5</sup> *O Senhor é como um homem guerreiro, seu nome é onipotente.*

### SOLUÇÃO.

Segundo o Filósofo,<sup>6</sup> as palavras são sinais dos conceitos, que são semelhanças das coisas. Por onde é claro que as palavras se referem às coisas que devem significar, mediante a concepção do intelecto. Logo, na medida em que uma coisa pode ser conhecida por nós, nessa mesma pode ser por nós nomeada. Ora, como já demonstramos (q. 12. a. 11, 12). nós não podemos ver a Deus em essência, nesta vida. Mas somente o conhecemos por meio das criaturas, e por via da casualidade, da excelência e da remoção. Portanto, nós podemos nomeá-lo por meio das criaturas. Não, porém, que o nome que o designa exprima a divina essência como ela é. assim como a palavra *homem* significa a essência do homem em tal como é. exprimindo-lhe a definição, que lhe declara a essência, pois a noção significada pelo nome é a definição.<sup>7</sup>

### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Dizemos que Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra.

### RESPOSTA À SEGUNDA.

Como chegamos ao conhecimento e à denominação de Deus, por meio das criaturas, os nomes que lhe atribuímos têm a significação que convém às criaturas materiais, cujo conheci-

<sup>2</sup> *Sentenças I*, d. 1, expôs, text., q. 6; d. 22, a. 1; *Dos Nomes Divinos*, c. 1, leit. I, 3

<sup>3</sup> *Dos Nomes Div.*, cap. 1

<sup>4</sup> *Prov* 30, 4

<sup>5</sup> *Ex* 15, 3

<sup>6</sup> *Da Interpretação I*, leit. 2

<sup>7</sup> *Metafísica IV*, leit. 16



mento nos é conatural, como já dissemos (9, 12. a. 4). E como, dentre essas criaturas, as que são perfeitas e subsistentes são compostas; e não sendo, por outro lado, a forma delas completa e subsistente, mas, antes, o que faz com que alguma coisa exista, daí provém que todos os nomes que impomos para significar o que é completo e subsistente têm significação concreta, como convém a compostos. Os nomes, porém, impostos para significar formas simples, exprimem algo, não como subsistente, mas como aquilo pelo que alguma coisa existe; assim a brancura significa aquilo que faz com que uma coisa seja branca. Ora, sendo Deus simples e subsistente, atribuímos-lhe nomes abstratos, para lhe exprimirem a simplicidade: os nomes concretos, para lhe exprimirem a subsistência e a perfeição; embora todos esses nomes sejam deficientes para lhe exprimirem o modo de ser, assim como o nosso intelecto não o conhece, nesta vida, tal como é.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Significar a substância qualificada é significar o suposto com a natureza ou a forma determinada, na qual subsiste. Por onde, assim como certos nomes são atribuídos a Deus concretamente para lhe significarem a subsistência e a perfeição, como já dissemos, assim também se lhe atribuem nomes que significam a substância qualificada. Quanto aos verbos e aos participios, que exprimem o tempo, eles se atribuem a Deus, porque a eternidade inclui todos os tempos; pois, assim como não podemos apreender e exprimir os seres simples subsistentes, senão ao modo que convém aos compostos, assim não podemos compreender ou exprimir pela palavra a eternidade simples senão ao modo das coisas temporais; e isto por causa da conaturalidade do nosso intelecto com as coisas compostas e temporais. Por fim, os pronomes demonstrativos se aplicam a Deus, enquanto designam o que é compreendido, e não o que é sentido, pois, na medida em que compreendemos, nessa mesma designamos. E assim do modo pelo qual os nomes, os participios e os pronomes demonstrativos se atribuem a Deus, desse mesmo podem ser significados pelos pronomes relativos.

#### Art. II — SE ALGUM NOME SE PREDICA DE DEUS SUBSTANCIALMENTE.<sup>8</sup>

O segundo discute-se assim. — Parece que nenhum nome se predica de Deus substancialmente.

1. — Pois diz Damasceno:<sup>9</sup> *Tudo o que dizemos de Deus não exprime o que ele é substancialmente, mas significa o que não é, ou alguma relação, ou alguma particularidade consecutiva à sua natureza ou ação.*

2. Demais. — Dionísio diz:<sup>10</sup> *Em todos os santos teólogos acharás um bino às felizes participações da tearquia, exprimindo manifestativa e laudativamente cada uma das denominações de Deus.* O sentido deste lugar é que os nomes que os Santos Doutores consagram ao divino louvor se distinguem pelas

<sup>8</sup> Sem. I, d. 2. a. 2; *Súmula Contra os Gentios* I, c. 31; *Do Poder (Divino)*, q. 7. a. 5

<sup>9</sup> *Da Fé Ortodoxa*, liv. 1. c. 9

<sup>10</sup> *Dos Nomes Div.*, c. 1, leit. 2

participações de Deus. Ora, o que exprime a participação de um ser não significa nada do que lhe pertence à essência. Logo, os nomes predicados de Deus não se lhe atribuem substancialmente.

3. Demais. — Um ser é nomeado por nós conforme o modo pelo qual o compreendemos. Ora, nós não inteligimos a Deus em substância, nesta vida. Logo, nenhum dos nomes que lhe aplicamos se lhe aplica substancialmente.

Mas, em contrário, diz Agostinho<sup>11</sup>: *Em Deus se identificam o ser forte, sábio, ou o que quer que digamos da sua simplicidade, para lhe significar a substância. Logo, todas essas denominações exprimem a divina substância.*

#### SOLUÇÃO.

Os nomes atribuídos a Deus negativamente ou os que exprimem alguma relação dele com a criatura é claro que de nenhum modo lhe significam a substância, mas dele removem alguma coisa ou exprimem alguma relação que têm com algum ser ou antes, que algum ser tem com ele.

Mas as opiniões variam quanto aos nomes que de Deus se predicam absoluta e afirmativamente, como bom, sábio e outros. — Assim, uns disseram que, embora todos esses nomes se prediquem de Deus afirmativamente, contudo são destinados, antes, para dele remover, que para afirmar alguma coisa. Por onde, dizem, quando afirmamos que Deus é vivo, queremos exprimir que não tem o mesmo modo de ser das coisas inanimadas, e assim por diante. Esta é a opinião de Moisés Maimônides. — Outros, porém, dizem que tais nomes são impostos para exprimir as relações de Deus com as criaturas; assim, quando dizemos que *Deus é bom*, o sentido é que *Deus é a causa da bondade das coisas*, e assim por diante.

Mas, estas duas opiniões são inconvenientes, por três razões. — Primeiro, porque nenhuma dessas duas opiniões pode explicar a razão por que certos nomes se predicariam de Deus, de preferência a outros. Pois ele é causa, tanto dos corpos como dos bens; portanto, se quando dizemos que *Deus é bom* queremos dizer que *Deus é a causa dos bens*, semelhantemente, quando dizemos que *Deus é corpo*, também significa isso que é a causa dos corpos. E, do mesmo modo, dizendo que é corpo, dele removemos que seja um ente puramente potencial, como a matéria-prima. — Segundo, porque resultaria de tais opiniões que todos os nomes aplicados a Deus não lhe convém senão em sentido secundário, como quando dizemos que um remédio é são para em sentido secundário significar somente que é causa da saúde no animal que, primariamente, se chama são. — Terceiro, porque tais opiniões vão contra a intenção dos que falamos de Deus, que, quando dizemos que Deus é vivo, queremos dizer coisa diferente, que quando dizemos que é a causa da nossa vida, ou que difere dos corpos inanimados. E, portanto, devemos pensar, de outro modo, que tais nomes significam certamente a substância divina e de

---

<sup>11</sup> *Da Trindade VI, c. 4*

Deus se predicam substancialmente, mas o representam de modo deficiente, o que assim se demonstra. Os nomes exprimem a Deus do modo pelo qual o nosso intellecto o conhece. Ora, como o nosso intellecto o conhece por meio das criaturas, há de conhecê-lo do modo pelo qual estas o representam. Já demonstramos (q. 4, a. 2), porém, que Deus encerra em si, primariamente, quase absoluta e universalmente simples, todas as perfeições das criaturas. Por onde uma criatura qualquer o representa e tem com ele semelhança, na medida em que tem alguma perfeição; não, porém, que o represente como sendo da mesma espécie ou do mesmo gênero, mas como um princípio excelente em relação a cuja forma os efeitos são deficientes, sem deixarem, contudo, de exprimir alguma semelhança dele; assim a forma dos corpos inferiores representa a virtude solar. E isso já o expusemos (q. 4, a. 3) quando tratamos da perfeição divina. Por onde os nomes em questão exprimem a divina substância, embora imperfeitamente, assim como imperfeitamente as criaturas o representam. Assim, pois, quando dizemos que *Deus é bom*, o sentido não é que *Deus é a causa da bondade*, ou que *Deus não é mau*, mas que a bondade que atribuímos às criaturas preexiste em Deus de modo eminente. Donde, pois, não se segue que a Deus convém o ser bom, porque causa a bondade, mas, antes, pelo contrário, porque é bom difunde nas coisas a bondade, conforme aquilo de Agostinho:<sup>12</sup> *Porque ele é bom é que nós somos.*

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Damasceno diz que tais nomes não significam o que é Deus, porque nenhum deles exprime o que Deus perfeitamente é, mas cada um o significa imperfeitamente, assim como imperfeitamente o representam as criaturas.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

Às vezes, uma coisa é a origem da qual um nome tira a sua significação, e outra, o objeto que ele designa. Assim, o nome de *lápide* ou *pedra* se origina daquilo *que lesa o pé*; não é, porém, usado para significar aquilo *que lesa o pé*, mas uma espécie de corpo; do contrário, tudo o que lesa o pé seria lápide ou pedra. Donde devemos concluir que os nomes divinos em questão são, certo, originados das participações da divindade. Assim, pois, como as criaturas representam a Deus, embora imperfeitamente, segundo as diversas participações das divinas perfeições, assim o nosso intellecto conhece e nomeia a Deus conforme cada uma dessas participações. Esses nomes, porém, não são impostos para significar as participações mesmas; e, quando dizemos que *Deus é vivo*, queremos dizer que *de Deus procede a vida*, querendo assim significar o princípio mesmo das coisas, no qual preexiste a vida, embora de modo mais eminente do que o que nós podemos compreender ou exprimir.

---

<sup>12</sup> *Da Doutrina Cristã*, liv. 1. c. 32

## RESPOSTA A TERCEIRA.

Não podemos, nesta vida, conhecer a essência de Deus, tal como ela é em si mesma; mas a conhecemos enquanto representada nas perfeições das criaturas, e assim é que os nomes que impomos a significam.

### Art. III — SE ALGUM NOME SE PREDICA DE DEUS PROPRIAMENTE.<sup>13</sup>

O terceiro discute-se assim. — Parece que nenhum nome se predica de Deus propriamente.

1. — Pois todos os nomes que aplicamos a Deus são tirados das criaturas, como já se disse (a. 1). Ora, tais nomes se aplicam a Deus metaforicamente; assim, quando dizemos que Deus é *pedra* ou *leão* ou algo semelhante. Logo, os nomes que atribuímos a Deus se aplicam metaforicamente.

2. Demais. — Um nome que é removido de um ser, mais verdadeiramente do que é dele predicado, não se lhe aplica propriamente. Ora, todos os nomes — como *bom*, *sábio* e semelhantes — removem-se de Deus mais verdadeiramente do que dele se predicam, como se lê claramente em Dionísio.<sup>14</sup> Logo, nenhum desses nomes se predica propriamente de Deus.

3. Demais. — Sendo Deus incorpóreo, os nomes de corpos não se lhe atribuem senão metaforicamente. Ora, todos os nomes em questão implicam certas condições corpóreas, como o tempo, a composição e outras semelhantes. Logo, todos esses nomes se atribuem a Deus metaforicamente.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio:<sup>15</sup> *Há certos nomes que indicam evidentemente uma propriedade divina. Outros que exprimem, com clara verdade, a majestade divina; outros, por fim, que se aplicam a Deus por metáfora e semelhança.* Logo, todos esses nomes se predicam de Deus metaforicamente.

### SOLUÇÃO.

Como já dissemos (a. 2), conhecemos a Deus pelas perfeições que dele procedem para as criaturas, perfeições que nele existem de modo mais eminente que nestas. Ora, o nosso intelecto as apreende conforme o modo pelo qual elas existem nas criaturas, e, como as apreende, assim as exprime por nomes. Ora, nos nomes que atribuímos a Deus há dois elementos a se considerarem, a saber: as perfeições mesmas que eles significam, como bondade, vida e outras; e o modo de significar. Quanto ao que significam tais nomes, convém a Deus propriamente mais que às criaturas, e dele se predicam primariamente. Quanto ao modo de significar, não se lhe atribuem propriamente, pois esse modo é próprio das criaturas.

<sup>13</sup> *Sent.* I, d. 4, q. 1, a. 1; d. 22, a. 2; d. 33, a. 2; d. 35, a. 1, ad 2; *Cont. Gent.* I. c. 30; *Do Poder*, q. 7, a. 5

<sup>14</sup> *Da Hierarquia Celeste*, c. 2

<sup>15</sup> *Da Fé*, liv. 2

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Alguns nomes significam as perfeições procedentes de Deus para as coisas criadas, de maneira que o modo imperfeito mesmo pelo qual a perfeição divina é participada pela criatura está incluído na significação deles; assim, *pedra* significa um ser material. E tais nomes não se podem atribuir a Deus senão metaforicamente. Os nomes, porém, que significam as perfeições mesmas absolutamente, sem que nenhum modo de participação se inclua na significação deles — como *ente*, *bom*, *vivente* e semelhantes —, esses atribuem-se a Deus propriamente.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

Dionísio diz que os nomes em questão podem ser negados de Deus, porque a significação deles não lhe convém, do modo mesmo pelo qual a exprimem, mas de modo mais excelente. E, por isso, Dionísio diz, no mesmo lugar, que Deus *está acima de toda substância e de toda vida*.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Os nomes que se predicam propriamente de Deus implicam condições corpóreas, não pela significação mesma deles, mas pelo modo de significar. Os que, porém, se atribuem a Deus metaforicamente implicam condição corporal, pela sua significação mesma.

#### Art. IV — SE OS NOMES PREDICADOS DE DEUS SÃO SINÔNIMOS.<sup>16</sup>

O quarto discute-se assim. — Parece que os nomes predicados de Deus são sinônimos.

1. — Pois chamam-se sinônimos os nomes que significam absolutamente o mesmo. Ora, os que de Deus se predicam significam absolutamente o mesmo. Assim, a bondade de Deus é a sua essência e também a sua sabedoria. Logo, tais nomes são absolutamente sinônimos.

2. Demais. — Nem vale dizer que esses nomes significam a mesma realidade, mas exprimem noções diversas. — Pois a noção a que não corresponde nenhuma realidade é vazia de sentido. Se, portanto, as noções em questão forem muitas e a realidade uma só, tais noções são vazias de sentido.

3. Demais. — O que tem unidade real e racional tem mais unidade que o que tem unidade real e multiplicidade racional. Ora, Deus é uno por excelência. Logo, não pode ter unidade real e multiplicidade racional e, portanto, os nomes que dele se predicam, não significando noções diversas, são necessariamente sinônimos.

Mas, *em contrário*. — Todos os sinônimos unidos uns aos outros não passam de tautologia, como quando se diz *roupa vestimenta*. Se, portanto, todos os nomes predicados de Deus são sinônimos, não se pode, com conveniência, dizer que *Deus é bom*, ou coisa semelhante; e, contudo, diz a Escritura:<sup>17</sup> *O fortíssimo, grande e poderoso, o Senhor dos exércitos é o teu nome*.

<sup>16</sup> *Sent. I*, d. 2, a. 3; d. 22, a. 3; *Cont. Gent. I*, c. 35; *Do Poder*, q. 7, a. 6; *Compêndio de Teologia*, c. 25

<sup>17</sup> *Jer 32*, 18

## SOLUÇÃO.

Os nomes de que tratamos não são sinônimos predicados de Deus. E isto já o veríamos facilmente, se disséssemos que tais nomes são usados para negar ou para exprimir a relação de causa, que há entre Deus e as criaturas; então, já seriam diversas as noções desses nomes, conforme as coisas diversas que negam ou os efeitos diversos que conotam. — Mesmo, porém, admitindo que, como já dissemos (a. 2), tais nomes exprimam a substância divina, embora imperfeitamente, ainda resulta claro, segundo o que já estabelecemos (a. 1, 2), que eles têm noções diversas. Pois a noção significada pelo nome é uma concepção do intelecto relativa ao que essa noção exprime. Ora, como o nosso intelecto conhece a Deus por meio das criaturas, forma, para o inteligir, conceitos proporcionados às perfeições que de Deus procedem para as criaturas; perfeições essas que, nele, preexistem com unidade e simplicidade e, nestas, divididas e múltiplas. Assim, pois, como às diversas perfeições das criaturas corresponde um princípio simples, representado, vária e multiplamente, pelas diversas perfeições delas, assim às várias e múltiplas concepções do nosso intelecto corresponde algo de absolutamente uno e simples, apreendido imperfeitamente por tais concepções. E, portanto, os nomes atribuídos a Deus, embora signifiquem uma mesma realidade, contudo não são sinônimos, porque a designam sob noções múltiplas e diversas.

### POR ONDE É CLARA A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Pois chamam-se sinônimos os nomes que, tendo uma determinada noção, significam uma mesma realidade. Os nomes que exprimem noções diversas de uma mesma realidade não significam uma mesma coisa, primariamente e em si mesma, porque o nome não exprime uma realidade senão mediante um conceito do intelecto, como já dissemos.

### RESPOSTA A SEGUNDA.

As noções várias de tais nomes não são inúteis e vãs, porque a todos eles corresponde algo de simples, que eles representam múltipla e imperfeitamente.

### RESPOSTA A TERCEIRA.

É pela sua perfeita unidade mesma que o que existe múltipla e divididamente, nas criaturas, Deus o encerra em si simples e multiplamente. E porque o nosso intelecto o apreende multiplamente, tal como as coisas o representam, é que Deus, uno na realidade, é múltiplo racionalmente.

Art. V — SE É UNIVOCAMENTE QUE OS MESMOS NOMES SE ATRIBUEM A DEUS E AS CRIATURAS.<sup>18</sup>

O quinto discute-se assim. — Parece que é univocamente que os mesmos nomes se atribuem a Deus e às criaturas.

1. — Pois todo equívoco se reduz ao unívoco, como o múltiplo à unidade. Assim, se o nome de *cão* se predica equivocadamente do que ladra e do cão marinho, é necessário que seja predicado de certos animais univocamente, a saber, de todos os que ladram; pois, do contrário, teríamos que proceder ao infinito. Ora, há certos agentes unívocos que convém com os seus efeitos pelo nome e pela definição, p. ex., um homem gera outro; outros agentes, porém, são equívocos, assim o sol causa o calor, embora não seja cálido senão equivocadamente. Parece, pois, que o primeiro agente, ao qual todos os outros se reduzem, é um agente unívoco, e, portanto, os nomes atribuídos a Deus e às criaturas são predicados univocamente.

2. Demais. — Onde há equívoco não há semelhança; ora, como há semelhança da criatura com Deus, conforme aquilo da Escritura<sup>19</sup> — *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* —, conclui-se que alguma realidade, pelo menos, podemos atribuir univocamente a Deus e às criaturas.

3. Demais. — A medida é homogênea com o medido, como diz Aristóteles.<sup>20</sup> Ora, Deus é a medida primeira de todos os seres, como no mesmo lugar o diz. Logo, Deus é homogêneo com as criaturas, e portanto podemos predicar dele e delas algo de unívoco.

Mas. *em contrário*. — O que se predica de vários sujeitos, por um mesmo nome, mas não no mesmo sentido, é deles predicado equivocadamente. Ora, nenhum nome convém a Deus no mesmo sentido por que convém à criatura; assim, a sabedoria nas criaturas é qualidade, não porém em Deus; pois, como o gênero faz parte da definição, se ele varia, varia também o sentido. E o mesmo se dá com tudo o mais. Logo, tudo o que se diz de Deus e das criaturas diz-se equivocadamente.

Demais. — Deus dista mais das criaturas que estas umas das outras. Ora, dá-se que, por causa da distância entre certas criaturas, nada pode predicar-se delas univocamente. Assim acontece com as que não convém num mesmo gênero. Logo, com maior razão, não se pode predicar nada univocamente, senão só equivocadamente, de Deus e das criaturas.

SOLUÇÃO.

É impossível predicar-se qualquer coisa, univocamente, de Deus e das criaturas. Pois todo o efeito que não iguala a virtude da causa agente recebe a semelhança do agente, não segundo o

<sup>18</sup> *Sent. I, Pról.*, a. 2, ad 2; d. 19, q. 5, a. 2, ad I; d. 35, a. 4; *Cont. Gent. I*, c. 32, 33, 34; *Da Verdade*, q. 2, a. 2; *Do Poder*, q. 7, a. 7; *Comp. de Teol.*, c. 27

<sup>19</sup> *Gen* 1, 26

<sup>20</sup> *Metaf. X*, leit. 2

mesmo sentido, mas deficientemente; de modo que o que nos efeitos existe dividida e multiplamente, existe na causa simples e uniformemente; assim, o sol, pela sua virtude una, produz nos seres da terra formas várias e múltiplas. Do mesmo modo, como já dissemos (a. 4), todas as perfeições que existem nas coisas criadas, dividida e multiplamente preexistem em Deus, una e simplesmente. Por onde, quando um nome, designando uma perfeição, é atribuído a uma criatura, esse nome exprime essa perfeição distintamente e enquanto que, pela sua definição, se separa do mais. Assim, pelo nome de *sábio*, aplicado ao homem, exprimimos uma perfeição distinta da essência, da potência, do ser e do mais que lhe convém. Quando, porém, atribuímos esse nome a Deus, não pretendemos exprimir nada distinto da sua essência, do seu poder ou do seu ser. De maneira que o nome de *sábio*, atribuído ao homem, circunscribe, de certo modo, e abrange o seu significado; não, porém, quando atribuído a Deus, porque, então, deixa a qualidade significada como incompreendida e excedente à significação do nome. Por onde é claro que o nome de *sábio* não tem o mesmo sentido, atribuído a Deus e ao homem. E o mesmo se dá com todos os outros. Logo, nenhum nome é predicado univocamente, de Deus e das criaturas.

Nem em sentido puramente equívoco como alguns disseram. Porque, então, por meio das criaturas, não poderíamos conhecer nem demonstrar nada de Deus, sem cairmos no sofisma de equivocação. Demais, esta opinião vai tanto contra o Filósofo, que demonstra muitas verdades a respeito de Deus, como contra o Apóstolo, que diz:<sup>21</sup> *As coisas de Deus invisíveis se vêem depois da criação do mundo, consideradas pelas obras que foram feitas.*

Devemos, portanto, dizer que os nomes em questão predicam-se de Deus e das criaturas, analogicamente, i. é, em virtude de uma proporção. E isto pode se dar com os nomes de dois modos. Ou porque muitos termos são proporcionais a uma mesma realidade. E, assim, *são* se diz tanto de um remédio como da urina, enquanto que esta e aquele se ordenam e proporcionam à saúde do animal, da qual a urina é o sinal e o remédio, a causa da saúde do animal. Ou porque um termo é proporcional a outro; assim, *são* se diz do remédio e do animal, por ser aquele a causa da saúde deste. E, deste modo, certos nomes predicam-se de Deus e das criaturas analogicamente e não em sentido puramente equívoco, nem puramente unívoco, pois não podemos designar a Deus senão pelas criaturas, como já dissemos (a. 1).

E, assim, o que dizemos de Deus e das criaturas dizemo-lo por haver uma certa ordem da criatura para Deus, como princípio e a causa em que preexistem excelentemente todas as perfeições dos seres. De modo que esta como que comunidade de denominações é um meio-termo entre a pura equivocação e a simples univocação. Pois as predicções análogas não têm o mesmo sentido, como o têm as unívocas, nem sentidos totalmente diversos, como as equívocas;

---

<sup>21</sup> 1 Rom 1, 20



mas o nome assim empregado em sentido múltiplo significa proporções diversas relativas a um termo uno. Assim, o nome de *são* aplicado à urina é tomado como sinal da saúde do animal; aplicado a um remédio, porém, significa que este é a causa da saúde.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Embora as predicções equívocas se reduzam às unívocas, contudo, nas ações, o agente não-unívoco precede, necessariamente, ao unívoco. Pois aquele é causa universal de toda a espécie; p. ex., o sol é a causa da geração de todos os homens. O agente unívoco, porém, não é causa agente universal de toda a espécie; do contrário, seria a causa de si mesmo, pois está contido na espécie; mas é causa particular de um determinado indivíduo, que leva a participar da espécie. Por onde a causa universal de toda a espécie não é o agente unívoco. Ora, a causa universal tem prioridade sobre a particular. Por outro lado, o agente universal, embora não seja unívoco, também não é absolutamente equívoco, porque então não poderia produzir um ser semelhante a si; mas pode ser chamado agente análogo. É assim que todas as predicções unívocas se reduzem a um termo primeiro não unívoco, mas análogo, que é o ser.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

A semelhança da criatura com Deus é imperfeita a tal ponto, que não comporta gênero comum, como já dissemos (q. 4, a. 3).

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Deus não é uma medida proporcionada ao medido. Por onde, não é necessário que esteja contido no mesmo gênero da criatura.

E quanto às *objeções em contrário*, elas concluem que os nomes em questão não se predicam univocamente de Deus e das criaturas; mas isto não prova que se prediquem equivocadamente.

Art. VI — SE OS MESMOS NOMES SE PREDICAM PRIMEIRO DAS CRIATURAS QUE DE DEUS.<sup>22</sup>

O sexto discute-se assim. — Parece que os mesmos nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

1. — Pois como conhecemos um ser, assim o denominamos; porque, segundo o Filósofo,<sup>23</sup> os nomes são os sinais das coisas inteligidas. Ora, nós conhecemos a criatura antes de conhecermos a Deus. Logo, todos os nomes que impomos convém primeiro às criaturas que a Deus.

2. Demais. — Segundo Dionísio,<sup>24</sup> nomeamos a Deus por meio das criaturas. Ora, os nomes transferidos destas para Deus. como *leão*, *pedra* e outros, predicam-se primeiro delas que dele. Logo. todos os nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

---

<sup>22</sup> Supra, a. 3; *Sent.* I, d. 22, a. 2; *Cont. Gent.* I, c. 34; *Comp. de Teol.*, c. 27; *Comentário aos Efésios*, c. 3, leit. IV

<sup>23</sup> *Da Interpret.*, liv. 1. leit. 2

<sup>24</sup> *Dos Nomes Div.*, c. t, leit. 3

3. Demais. — Todos os nomes predicados, em comum, de Deus e das criaturas, atribuem-se a Deus como causa de todos os seres, conforme diz Dionísio.<sup>25</sup> Ora, o que se predica de um ser como causa é predicado em segundo lugar; assim, diz-se primeiro, do animal, que é *são*. do que do remédio, causa da saúde. Logo, tais nomes predicam-se das criaturas, antes de se predicarem de Deus.

Mas. *em contrário*, diz a Escritura:<sup>26</sup> *Dobro os meus Joelhos diante do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, do qual toda a paternidade toma o nome nos céus e na terra.* E o mesmo se deve dizer dos outros nomes que se predicam de Deus e das criaturas. Logo, tais nomes se predicam primeiro de Deus que das criaturas.

#### SOLUÇÃO.

Todos os nomes atribuídos analogicamente a vários seres necessariamente hão de ser dependentes de um primeiro termo, a que são relativos; e, portanto, este termo há de entrar na definição de todos esses nomes. E como a noção expressa pelo nome é a definição, conforme Aristóteles,<sup>27</sup> é necessário que este nome seja atribuído, primeiramente, ao termo da analogia, que entra na definição dos outros, e, em segundo lugar, à destes, conforme se aproximam mais ou menos do primeiro termo. Por exemplo, *são*, atribuído ao animal, entra na definição dessa mesma palavra *são* atribuída ao remédio, assim chamado por causar a saúde do animal; e também entra na definição de *são*, atribuído à urina, assim chamada por ser o sinal da saúde do animal. Por onde todos os nomes predicados metaforicamente de Deus atribuem-se primeiro às criaturas que a Deus, porque, referidos a ele, não significam senão uma semelhança com tais criaturas ou tais outras. Assim, *rir*, atribuído a um prado, não significa senão que o prado, quando floresce, é agradável, como o homem, quando ri, por semelhança de proporção; e, do mesmo modo. o nome *leão*, aplicado a Deus, não significa senão que Deus age fortemente, nas suas obras, como o leão, nas suas. Por onde é claro que tais nomes, aplicados a Deus, não podem ser definidos senão por comparação com o sentido que têm quando atribuídos às criaturas.

Quanto aos nomes que não são atribuídos a Deus metaforicamente, o mesmo diríamos, se eles fossem predicados de Deus só causalmente, como certos disseram. Assim, quando dizemos *Deus é bom*, não quereríamos dizer senão que *Deus é a causa da bondade da criatura*; e então o nome *bom*, atribuído a Deus, abrangeria na sua significação a bondade da criatura e, por consequência, dir-se-ia da criatura, antes de ser predicado de Deus. Mas, como já demonstramos (a. 2), tais nomes atribuem-se a Deus não só causai, mas também essencialmente. Assim, quando dizemos *Deus é bom*, ou *é sábio*, queremos dizer não somente que é causa da sabedoria ou da bondade,

---

<sup>25</sup> *Da Teologia Mística*, c. 1

<sup>26</sup> *Ef* 3, 14

<sup>27</sup> *Metaf.* IV, leit. 16

mas que estas qualidades nele preexistem de modo mais eminente. Por onde, neste sentido, deve-se dizer que, levando em consideração a coisa significada pelo nome, cada um deles é predicado de Deus antes de o ser das criaturas, porque dele é que lhes derivam as perfeições denominadas. Mas, quanto à imposição dos nomes, nós os damos, primeiro, às criaturas, que é o que primeiro conhecemos, e, por isso, eles têm um modo de significar que convém às criaturas, como já dissemos (a. 3).

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A objeção procede quanto à imposição do nome.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O caso dos nomes atribuídos a Deus metaforicamente não é o mesmo que o dos demais nomes, como dissemos.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

A objeção procederia se tais nomes fossem predicados de Deus só causai e não essencialmente, como quando se diz: o remédio é *são*.

Art. VII — SE OS NOMES QUE IMPLICAM RELAÇÃO COM AS CRIATURAS SÃO ATRIBUÍDOS A DEUS TEMPORALMENTE.<sup>28</sup>

O sétimo discute-se assim. — Parece que os nomes que implicam relação com as criaturas não são atribuídos a Deus temporalmente.

1. — Pois todos esses nomes exprimem a divina substância, como em geral se diz. Por onde, conforme Ambrósio,<sup>29</sup> o nome de *Senhor* é nome de poder, que é a divina substância; e *Criador* significa a ação de Deus, que é a sua essência. Ora, a substância divina não é temporal, mas eterna. Logo, tais nomes não são atribuídos a Deus temporal mas eternamente.

2. Demais. — Um ser a que convém um nome, a partir de um certo tempo, pode ser considerado como feito. Ora, a Deus não convém o ser feito. Logo, de Deus nada é predicado no tempo.

3. Demais. — Se certos nomes são predicados de Deus temporalmente, por importarem relação com as criaturas, o mesmo se pode dizer de todos os nomes que implicam tais relações. Ora, alguns desses nomes predicam-se de Deus *ab eterno*. Assim, *ab eterno* Deus conhece e ama a criatura, conforme aquilo da Escritura:<sup>30</sup> *Com amor eterno te amei*. Logo, todos os demais nomes que importam relação com as criaturas, como *Senhor* e *Criador*, predicam-se de Deus *ab eterno*.

4. Demais. — Os nomes de que tratamos exprimem uma relação. Mas, necessariamente, essa relação é alguma coisa em Deus ou somente na criatura. Ora, este último caso não pode ser,

<sup>28</sup> Infra, q. 34, a. 3, ad 2; *Sent.* I. d. 30. a. 1; d. 37. q. 2. a. 3

<sup>29</sup> *Da Fé*, liv. 1, c. 1

<sup>30</sup> *Jer* 31, 3

porque então Deus seria denominado *Senhor*, segundo a relação contrária que existe nas criaturas; mas nada é denominado pelo que é contrário. Logo, a relação é alguma coisa em Deus. Ora, em Deus não pode haver nada de temporal, porque ele está fora de qualquer tempo. Logo, tais nomes não se atribuem a Deus temporalmente.

5. Demais. — A relação faz com que uma atribuição seja relativa; p. ex., *dominador* vem de domínio, como *branco*, de brancura. Se, pois, a relação de domínio não existe realmente em Deus, mas só racionalmente se conclui que Deus não é realmente Senhor, o que é falso, de maneira evidente.

6. Demais. — Quando dois termos relativos não são simultâneos por natureza, um pode existir sem que exista o outro; assim, o cognoscível existe, embora não exista conhecimento, como diz Aristóteles.<sup>31</sup> Ora, os termos relativos predicados de Deus e das criaturas não são simultâneos por natureza. Logo, podemos atribuir alguma coisa a Deus em relação com a criatura, mesmo que esta não exista. E assim os nomes Senhor e Criador predicam-se de Deus *ab eterno* e não no tempo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho<sup>32</sup> que a denominação relativa de *Senhor* convém a Deus temporalmente.

#### SOLUÇÃO.

Certos nomes, que implicam relação de Deus com a criatura, dele se predicam temporalmente e não *ab eterno*.

Para o demonstrar, deve saber-se que alguns ensinaram que a relação não é uma realidade da natureza, mas só da razão. Ora, esta opinião é evidentemente falsa, porquanto os seres da natureza têm uma ordem natural e relação mútua entre si. Contudo, deve saber-se que, exigindo a relação dois extremos, três condições podem torná-la um objeto da natureza ou um simples ser de razão. — Assim, às vezes, esses dois extremos são seres somente de razão, e isso quando a ordem ou relação entre eles depende só da apreensão racional: p. ex., se dissermos que *um mesmo ser é, para si, isso mesmo que é*. Pois, quando a razão apreende uma mesma realidade sob dupla concepção, afirma-a como duas, e assim apreende uma certa relação dessa coisa consigo mesma. E o mesmo se dá com todas as relações entre o ser e o não-ser, relações que a razão forma, apreendendo o não-ser como um extremo. E, ainda, o mesmo é o caso de todas as relações conseqüentes a um ato da razão, como o gênero, a espécie e outros. — Outras relações há, além dessas, nas quais os dois extremos são realidades da natureza; e isso se dá quando há uma relação entre dois termos fundada em algo que lhes convém realmente aos dois. E o que aparece manifestamente em todas as relações conseqüentes à quantidade, como grande e pequeno, duplo

---

<sup>31</sup> *Praedicamenta*, c. 5

<sup>32</sup> *Da Trind.* IV, c. 16

e meio, e semelhantes, pois a quantidade está realmente em cada um dos extremos. E o mesmo sucede com as relações resultantes da ação e da paixão, como motivo e móvel, pai e filho e outras. — Outras vezes, por fim, um dos termos da relação é uma realidade da natureza e, o outro, somente de razão; e isto se dá sempre que os dois extremos não são da mesma ordem. Assim, o sentido e a ciência referem-se ao sensível e ao inteligível, que, como coisas, e quanto ao ser natural que têm, são estranhos à ordem do ser sensível e à do inteligível. Por onde, no caso da ciência e da sensação, há uma relação real, por se ordenarem essas atividades a conhecer e a sentir as coisas; mas estas, em si mesmas consideradas, são estranhas a tal ordem e por isso não têm relação real com a ciência e com a sensação, mas relação somente de razão, enquanto o nosso intelecto as apreende como termos das relações da ciência e do sentido. Por onde diz o Filósofo<sup>32</sup> que essas coisas são tomadas relativamente, não porque se refiram a outras, mas porque as outras se lhes referem a elas. Assim, também, não dizemos que uma coluna está à *direita* senão porque há um animal, p. ex., colocado à sua direita, e, por isso, tal relação não está realmente na coluna, mas no animal.<sup>33</sup>

Ora, Deus, estando fora de toda a ordem das criaturas, ordenando-se-lhes todas elas, e não inversamente, é manifesto que elas se referem realmente a Deus, que, porém, não tem nenhuma relação real com a criatura, mas só racional, enquanto elas se lhe referem. Assim, pois, nada impede que os nomes em questão, que implicam relação com a criatura, sejam predicados de Deus temporalmente; não que haja nele qualquer mutação, que só existe na criatura, assim como uma coluna está à direita de um animal, sem que haja nela nenhuma mudança, a qual existe só no animal, que mudou de lugar.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Certos nomes relativos são impostos para exprimir as relações em si mesmas, como *Senhor* e *servo*, *pai* e *filho*, e outros; e estes se chamam relativos quanto ao ser. Outros, porém, são impostos para exprimir coisas a que certas relações são consecutivas, como *motor* e *móvel*, *chefe* e *chefiado* e semelhantes, que se chamam relativos *quanto à apelação*. Assim também, em relação aos nomes divinos, devemos considerar as diferenças seguintes. Certos exprimem a relação mesma que Deus mantém com a criatura, como *Senhor*. E estes significam a substância divina, não direta, mas indiretamente, porque a pressupõem, assim como o domínio pressupõe o poder que é, no caso, a substância divina. Outros nomes, porém, exprimem diretamente a essência divina e, por via de conseqüência, implicam uma relação, como, *Salvador*, *Criador* e semelhantes, que exprimem a ação de Deus, que é a sua essência. Ora, estas duas categorias de nomes predicam-se de Deus

---

<sup>33</sup> *Metaf.* V, leit. 17

temporalmente, se considerarmos a relação que implicam, principal ou conseqüentemente; não, porém, se considerarmos como significando a essência, direta ou indiretamente.

RESPOSTA A SEGUNDA.

Assim como as relações predicadas de Deus temporalmente nele não existem senão como distinções da nossa razão, do mesmo modo não podemos aplicar a Deus as expressões — ser feito, ter sido feito — senão como um modo nosso de falar, sem que haja nenhuma mudança em Deus mesmo; tal é o caso do passo da Escritura:<sup>34</sup> *Senhor, tu tens sido feito o nosso refúgio.*

RESPOSTA A TERCEIRA.

A operação do intelecto e a da vontade existem no agente; e, por isso, os nomes que exprimem relações conseqüentes à atividade dessas duas faculdades predicam-se de Deus *ab eterno*. As relações, porém, resultantes de atos exteriores, i. é, de atos que, segundo o nosso modo de entender, se exteriorizam quanto aos seus efeitos, essas incluem o tempo, na sua significação; assim quando dizemos que Deus é *Salvador, Criador*, etc.

RESPOSTA A QUARTA.

As relações expressas pelos nomes em questão, predicados de Deus temporalmente. em Deus existem só como distinção da nossa razão; as relações, porém, opostas a estas estão realmente nas criaturas. Nem há inconveniente em Deus ser denominado pelas relações realmente existentes na criatura, contanto que a nossa inteligência subentenda que nele existem as relações opostas a essas; de modo tal que, digamos, Deus é relativo à criatura, porque a criatura se refere a ele, assim como o Filósofo diz<sup>35</sup> que o cognoscível é considerado relativamente à inteligência, porque a ele é relativa a ciência.

RESPOSTA A QUINTA.

Estando a relação de sujeição realmente na criatura, esta é que, propriamente, se refere a Deus e não Deus a ela. Donde se segue que Deus é Senhor, não só conforme o nosso modo de falar, mas realmente, pois é chamado Senhor, do mesmo modo por que dizemos que a criatura lhe está sujeita.

RESPOSTA A SEXTA.

Para conhecermos se os termos relativos são simultâneos por natureza ou não, devemos considerar não a ordem das coisas a que eles se referem, mas as significações mesmas deles. Se, pois, um dos termos relativos inclui o outro na sua significação e não inversamente, não são simultâneos por natureza como duplo, meio, pai e filho, e semelhantes, e não inversamente, não são simultâneos por natureza. E tal é a relação entre a ciência e o cognoscível. Pois a palavra cognoscível exprime uma potência, ao passo que ciência exprime um hábito ou um ato. Por onde

---

<sup>34</sup> *Sl 39, 1*

<sup>35</sup> *Metaf. V*

o cognoscível, pela sua significação mesma, preexiste à ciência. Se, porém, considerarmos o cognoscível como atual, então é simultâneo com a ciência, também atual, pois o conhecido não é nada se dele não há nenhuma ciência. Por onde, embora Deus tenha prioridade sobre as criaturas, como, porém, a significação da palavra — Senhor — implica a existência do servo, e vice-versa, esses dois termos relativos, Senhor e servo, são simultâneos por natureza. Por onde Deus não era Senhor antes de existir a criatura que lhe estivesse sujeita.

Art. VIII — SE O NOME DE DEUS E UM NOME DE NATUREZA.<sup>36</sup>

O oitavo discute-se assim. — Parece que o nome de Deus não é um nome de natureza.

1. — Pois, diz Damasceno<sup>37</sup> que *Deus vem de théin, que significa prover todas as coisas e delas cuidar; ou também pode vir de áithein, i. é, arder, porque o nosso Deus é o fogo que consome toda malícia; ou ainda de theásthai, i. é. ver todas as coisas.* Ora, todos estes nomes designam operações. Logo, o nome de Deus significa operação, e não natureza.

2. Demais. — Nós nomeamos um ser na medida em que o conhecemos. Ora, a natureza divina é-nos desconhecida. Logo, o nome de Deus não significa a natureza divina.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio<sup>38</sup> que *Deus* é nome de natureza.

SOLUÇÃO.

A origem da significação de um nome nem sempre se identifica com a coisa mesma que o nome significa. Assim, como conhecemos a substância de um ser pelas suas propriedades ou operações, denominamos também, às vezes, essa substância por alguma de suas operações ou propriedades. P. ex., denominamos a substância da pedra por uma das suas ações — a de ferir o pé; contudo, este nome é usado não para significar tal ação, mas a substância mesma da pedra. Os seres, porém, como o calor, o frio, a brancura e semelhantes, não são denominados por meio de outros. E, por isso, o que o nome de tais seres significa é idêntico à causa que deu origem à significação.

Ora, como a natureza de Deus não nos é conhecida senão pelas suas operações e pelos seus efeitos, podemos denominá-lo mediante estes e aqueles, como já dissemos (a. 1). Por onde o nome de *Deus* é um nome que designa operação, considerando-lhe a origem, que é a providência universal das coisas. Pois todos os que falam de Deus entendem designar, com esse nome, o ser cuja providência universal cuida de todos os seres. Por isso diz Dionísio<sup>39</sup> que *a divindade é a que vê tudo com providência e bondade perfeita.* E assim o nome de *Deus*, originado dessa operação, foi imposto para significar a natureza divina.

---

<sup>36</sup> *Sent. I, d. 2, expos. lit.*

<sup>37</sup> *Da Fé Ortodoxa, liv. 1, c. 9*

<sup>38</sup> *Da Fé, liv. 1. no prol.*

<sup>39</sup> *Dos Nomes Div., c. 12, leit. 12*

## DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Tudo isso a que se refere Damasceno diz respeito à providência, origem da significação do nome de *Deus*.

## RESPOSTA A SEGUNDA.

Na medida em que podemos conhecer a natureza de um ser pelas suas propriedades e efeitos, podemos também impor-lhe um nome. Ora, como sabemos o que é a pedra por lhe conhecermos a substância, mediante uma de suas propriedades, esse nome — *pedra* — significa a natureza da pedra em si mesma, pois significa-lhe a definição pela qual sabemos o que ela é; porque a definição é a noção expressa pelo nome, como diz Aristóteles.<sup>40</sup> Ora, pelos efeitos divinos não podemos conhecer a natureza divina tal qual é, de modo que lhe conheçamos a essência, que só podemos conhecer pelo método de eminência, de causalidade e de negação, como já dissemos (q. 12, a. 12). Por onde o nome de Deus significa a natureza divina; pois é imposto para significar um ser superior a tudo o que existe, princípio de tudo e de tudo separado. E é isso o que querem exprimir os que usam de tal nome.

### Art. IX — SE O NOME DE DEUS É COMUNICÁVEL.

O nono discute-se assim. — Parece que o nome de Deus é comunicável.

1. — Pois, a qualquer ser a que se comunica o que é significado pelo nome, comunica-se também o próprio nome. Ora, o nome de *Deus*, como já se disse (a. 8), significa a natureza divina, comunicável aos demais seres, conforme aquilo da Escritura:<sup>41</sup> *Comunicou-nos as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que, por elas, sejais feitos participantes da natureza divina*. Logo, o nome de *Deus* é comunicável.

2. Demais. — Só os nomes próprios não são comunicáveis. Ora, o nome de *Deus* não é próprio, mas apelativo, pois, como é claro, tem plural, conforme a Escritura:<sup>42</sup> *Eu disse: Sois deuses*. Logo, o nome de Deus é comunicável.

3. Demais. — O nome de *Deus* tem a sua origem na operação, como já se disse (a. 8). Ora, outros nomes que impomos a Deus, originados das suas operações ou dos seus feitos, como *bom*, *sábio* e outros, são comunicáveis. Logo, o nome de *Deus* é comunicável.

Mas, em contrário, diz a Escritura:<sup>43</sup> *Deram às pedras e ao pau um nome incomunicável*; referindo-se ao nome de deidade. Logo, o nome de *Deus* é incomunicável.

## SOLUÇÃO.

Um nome pode ser comunicável de dois modos: propriamente e por semelhança. É propriamente comunicável o nome que se aplica a muitos seres na sua significação total; e, por

<sup>40</sup> *Metaf.* IV, leit. 16

<sup>41</sup> 2 Pdr 1,4

<sup>42</sup> Sl 81,6

<sup>43</sup> *Sab* 14, 21



semelhança, quando é imposto só em relação a uma parte da sua significação. Assim, o nome de *leão* é, propriamente, comunicado a todos os seres que têm a natureza que tal nome exprime; e, porém, comunicável, por semelhança, aos seres que participam algo de leonino, como a audácia ou a fortaleza, e são por isso metaforicamente chamados *leões*.

Ora, para sabermos que nomes são propriamente comunicáveis, devemos considerar que toda forma existente num sujeito singular, que a individua, é comum a muitos seres, realmente, ou, pelo menos, racionalmente. Assim, a natureza humana é comum a muitos seres, real e racionalmente; ao passo que a natureza do sol não o é, real, mas só racionalmente, pois pode ser entendida como existente em muitos sujeitos; e isto porque o intelecto entende a natureza de uma espécie por abstração do singular. Por onde, existir num sujeito singular ou em vários é um fato estranho ao conceito que fazemos da natureza da espécie, e, por isso, o conceito da natureza específica ficando salvo, pode ser entendido como existente em vários seres. O singular, pelo contrário, por isso mesmo que o é, é separado de tudo o mais, e, por isso, todo nome imposto para significar o singular é incomunicável, real e racionalmente. Pois a pluralidade de um determinado indivíduo não pode cair sob a nossa apreensão. Por onde, nenhum nome que signifique um determinado indivíduo é comunicável propriamente a muitos outros, mas só por semelhança; assim, um indivíduo pode ser denominado metaforicamente *Aquiles* por ter alguma das propriedades de Aquiles, p. ex., a fortaleza. As formas, porém, que não se individualizam por meio de nenhum suposto estranho, mas por si mesmas, porque são formas subsistentes, se as considerarmos em si mesmas, não podem comunicar-se nem real nem racionalmente, mas só, talvez, por semelhança, como já dissemos tratando dos indivíduos. Mas, como não podemos entender as formas simples por si subsistentes, tais quais elas são em si mesmas, mas as entendemos como se fossem seres compostos, que têm as formas realizadas na matéria, por isso, como já dissemos (a. 1, ad 2), impomos-lhes nomes concretos, que designam a natureza existente em algum suposto. Por onde, no que diz respeito ao conteúdo dos nomes, o caso dos nomes que impomos para significarem as naturezas das coisas compostas é o mesmo que o dos que impomos para significarem as naturezas simples subsistentes.

Portanto, sendo o nome de *Deus* imposto para significar a natureza divina, como já dissemos (a. 8), e não sendo esta multiplicável, como ficou demonstrado (q. 2, a. 3), resulta que o nome de *Deus* é, certo, realmente incomunicável, mas pode ser comunicável conforme a opinião de alguém; assim como o nome *sol* é comunicável, na opinião dos que admitem vários sóis. E, neste sentido, diz a Escritura:<sup>44</sup> *Servíeis aos que por natureza não são deuses*; o que comenta a Glosa: *Não são deuses por natureza, mas na opinião dos homens*. Contudo, se o nome de Deus não é

---

<sup>44</sup> Gal 4, 8

comunicável na sua significação total, o é por algo que nele existe, por uma certa semelhança; e, neste sentido, chamamos deuses aos que participam, por semelhança, algo de divino, conforme aquilo da Escritura:<sup>45</sup> *Eu disse: sois deuses*. Se, porém, existisse algum nome imposto para significar Deus, não em sua natureza, mas como sujeito, enquanto que ele é *tal ser*, esse nome seria, de qualquer modo, incomunicável, como se dá, talvez, com o tetragrama entre os hebreus; e o mesmo se daria se alguém impusesse ao sol um nome que designasse precisamente esse indivíduo.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A natureza divina não é comunicável senão pela participação da semelhança.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O nome de *Deus* é apelativo, e não próprio, porque significa a natureza divina como se ela existisse num sujeito; embora Deus mesmo, na realidade, não seja universal nem particular. Pois os nomes não seguem o modo de ser real das coisas, mas o que existe no nosso conhecimento. E, contudo, na verdade das coisas, o nome de *Deus* é incomunicável, como já dissemos, referindo-nos ao nome do *sol*.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Os nomes — *bom, sábio* e semelhantes — são, certo, impostos como derivados das perfeições que procedem de Deus para as criaturas. São, porém, aplicados para significar não a natureza divina, mas as perfeições mesmas, absolutamente falando; e, portanto, mesmo na verdade das coisas, são comunicáveis a muitos. Mas o nome de Deus é imposto como tendo a sua origem na operação própria a Deus — e que nós experimentamos continuamente —, para significar a natureza divina.

#### Art. X — SE O NOME DE DEUS SE PREDICA UNIVOCAMENTE, QUANTO A NATUREZA, A PARTICIPAÇÃO E A OPINIÃO.

O décimo discute-se assim. — Parece que o nome de Deus se lhe atribui univocamente, quanto à natureza, à participação e à opinião.

1. — Pois entre quem afirma e quem nega não há contradição se as palavras têm sentidos diversos, pois a equivocação impede que se contradigam. Ora, o católico, dizendo *um ídolo não é Deus*, contradiz o pagão que afirma: *um ídolo é Deus*. Logo, Deus é tomado univocamente nessas duas expressões.

2. Demais. — Assim como um ídolo é Deus conforme uma certa opinião e não na realidade das coisas, assim o gozo dos prazeres carnis também se chama felicidade, de acordo com certa, opinião e não na realidade. Ora, a palavra *felicidade* predica-se univocamente tanto da

---

<sup>45</sup> Sl 81, 6

que o é, por opinião, como da que verdadeiramente é tal. Logo, também o nome de *Deus* se predica univocamente do Deus real, como do que uma opinião considera tal.

3. Demais. — São unívocos os termos que têm a mesma significação. Ora, quando um católico diz que Deus é uno, ele entende por esse nome um ser onipotente e digno de veneração mais que todos os outros; e o mesmo entende o gentio quando diz que um ídolo é Deus. Logo, em ambos os casos o nome de *Deus* é empregado univocamente.

Mas, *em contrário*. — O que está na inteligência é uma semelhança do que existe na realidade, como diz Aristóteles.<sup>46</sup> Ora, o termo *animal* é empregado equivocadamente quando atribuído a um animal verdadeiro e a um animal pintado. Logo, o nome de *Deus* é predicado equivocadamente quando é atribuído ao Deus verdadeiro e ao que a opinião julga tal.

Demais. — Ninguém pode exprimir o que não conhece. Ora, o gentio não conhece a natureza divina. Logo, quando diz *um ídolo é Deus*, não exprime a verdadeira deidade, a qual o católico exprime dizendo que Deus é um só. Logo, o nome de *Deus* não se predica unívoca mas equivocadamente do Deus verdadeiro e do que uma opinião qualquer julga como tal.

#### SOLUÇÃO.

O nome de *Deus* não é tomado, nas três significações propostas, nem unívoca nem equívoca, mas analogicamente, o que assim se demonstra. Os termos unívocos têm a mesma significação; os equívocos têm significação diversa; nos análogos, porém, é necessário que a significação de um nome, tomado numa acepção, apareça na definição desse mesmo nome tomado em outras acepções. Assim, a palavra *ser*, predicado da substância, entra na definição de *ser* quando predicado do acidente; do mesmo modo *são*, predicado de um animal, entra na definição de *são* predicado da urina e de um remédio; pois da saúde do animal a urina é o sinal, e o remédio, a causa. Ora, o mesmo se dá com o caso em questão, pois, quando o nome de *Deus* é tomado pelo verdadeiro Deus, este vocábulo exprime, quer uma opinião, quer uma participação. Assim, quando dizemos que alguém é Deus por participação, entendemos por esse nome um ser que tem semelhança com o verdadeiro Deus. Semelhantemente, quando dizemos que um ídolo é Deus, queremos, com o nome *Deus*, designar um ser que a opinião dos homens considera tal. Por onde é manifesto que são diferentes as significações desse nome; mas uma delas está contida nas outras e, portanto, é claro que tal nome é predicado analogicamente.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A multiplicidade de acepções dos nomes não depende da predicação, mas da significação deles. Pois o nome de *homem* tem sempre a mesma significação, seja qual for a sua predicação, verdadeira ou falsa. Mas teria múltiplas acepções, se com ele quiséssemos significar seres diversos;

---

<sup>46</sup> *Da Interpret.* I, leit. 2

assim, se um quisesse designar com esse nome o homem verdadeiro e, outro, uma pedra ou coisa semelhante. Por onde é claro que, quando o católico diz que um ídolo não é Deus, contradiz ao pagão que tal afirma, porque ambos empregam o nome de *Deus* para designar o Deus verdadeiro. Mas, quando o pagão diz que um ídolo é Deus, não emprega esse nome para significar um Deus que uma opinião considera como tal, porque então diria a verdade; pois que também os católicos às vezes empregam esse nome nessa significação, como quando a Escritura diz:<sup>47</sup> *Todos os deuses das gentes são demônios.*

E o mesmo devemos responder à segunda e à terceira objeções. — Pois essas objeções procedem, quanto à diversidade da predicação do nome e não quanto à diversidade da significação.

#### RESPOSTA A QUARTA.

Não é em sentido puramente equívoco que predicamos o nome de *animal*, do animal verdadeiro e do pintado. Mas o Filósofo<sup>48</sup> toma os nomes equívocos em sentido lato, enquanto em si incluem os análogos; pois o ente, empregado analogicamente, é atribuído, às vezes equivocadamente, aos diversos predicamentos.

#### RESPOSTA A QUINTA.

Nem o católico nem o pagão conhecem a natureza de Deus como ela é em si mesma; mas só a conhecem pelas noções de causalidade ou de excelência ou de remoção, como já dissemos (q. 12, a. 12). E, neste sentido, quando o gentio usa do nome de Deus, dizendo *um ídolo é Deus*, pode tomá-lo na mesma significação em que o toma o católico quando diz que *um ídolo não é Deus*. Porém, se houvesse alguém desprovido totalmente da noção de Deus, esse não poderia nomeá-lo, a não ser no sentido em que nós proferimos nomes cuja significação ignoramos.

#### Art. XI — SE A DENOMINAÇÃO — AQUELE QUE É — É POR EXCELÊNCIA O NOME PRÓPRIO DE DEUS.<sup>49</sup>

O undécimo discute-se assim. — Parece que a denominação —*Aquele que é*— não é, por excelência, o nome próprio de Deus.

1. — Pois o nome de *Deus* é incomunicável, como já dissemos (a. 9). Ora, isto não se dá com a denominação *Aquele que é*. Logo, esta denominação não é própria de Deus.

2. Demais. — Dionísio diz<sup>50</sup> que *o nome de bem é manifestativo de todas as processões de Deus*. Ora, convém a Deus, por excelência, ser o princípio universal das coisas. Logo, a denominação própria de Deus, por excelência, é a de *bem* e não *Aquele que é*.

---

<sup>47</sup> Sl 95, 5

<sup>48</sup> *As Categorias*, c. 1

<sup>49</sup> *Sent. I*, d. 8, q. 1, a. 1, 3; *Do Poder*, q. 2, a. 1; q. 7, a. 5; q. 10, a. 1, ad 9; *Dos Nom. Div.*, c. 5, leit. 1

<sup>50</sup> *Dos Nom. Div.*, c. 3, leit. 1

3. Demais. — Todo nome divino parece que deve implicar uma relação com as criaturas, pois não conhecemos a Deus senão por meio destas. Ora, a denominação *Aquele que é* não implica nenhuma relação com as criaturas. Logo, essa denominação — *Aquele que é* — não é, por excelência, própria de Deus.

Mas, em contrário, a Escritura:<sup>51</sup> a Moisés que perguntava: *Se eles me disserem: que nome é o seu? Que lhes hei de responder?* — respondeu-lhe o Senhor: *Eis aqui o que tu há de dizer aos filhos de Israel: Aquele que é me enviou a vós.* Logo, é a denominação *Aquele que é*, por excelência, própria de Deus.

#### SOLUÇÃO.

A denominação *Aquele que é*, por excelência, é própria de Deus, por três razões.

Primeira, pela sua significação, pois não significa nenhuma forma, mas o próprio ser. Ora, sendo em Deus a existência idêntica à essência, o que não se dá com nenhum outro ser, como já demonstramos (q. 3, a. 4), é manifesto que, entre outras, a denominação de que se trata é a que convém a Deus, por excelência; pois um ser é denominado pela sua forma.

Segunda, por causa da sua universalidade. Pois todos os outros nomes são menos gerais, ou, se são equivalentes à denominação vertente, contudo, acrescentam-lhe algo, racionalmente, e de certo modo informam-na e a determinam. Ora, o nosso intelecto não pode, nesta vida, conhecer a essência mesma de Deus, tal como ela em si é; por onde, seja qual for o modo por que determinamos o que inteligimos de Deus, não poderemos nunca compreender o que Deus em si mesmo é. E, portanto, quanto menos determinados e quanto mais gerais e absolutos forem certos nomes, tanto mais propriamente nós os atribuiremos a Deus. E por isso diz Dionísio<sup>52</sup> que, *de todos os nomes atribuídos a Deus, é o principal — Aquele que é; pois, compreendendo tudo em si, exprime o ser mesmo, como uma espécie de pélago infinito e indeterminado da substância.* Ao passo que qualquer outro nome determina apenas um aspecto da substância da coisa designada, a denominação *Aquele que é* não determina nenhum modo de ser, porque se comporta indeterminadamente em relação a todos e, portanto, designa o pélago mesmo infinito da substância.

Terceira, pelo que está incluído na sua significação mesma, que é o ser presente, que se atribui a Deus por excelência, cujo ser não conhece pretérito nem futuro, como diz Agostinho.<sup>53</sup>

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A denominação *Aquele que é*, quanto à sua origem, é mais própria de Deus que este último nome mesmo; pois ela se origina do ser, tanto quanto à sua significação como quanto ao conteúdo desta, conforme já dissemos. Mas, quanto ao ser designado, o nome de *Deus* é mais próprio, porque é usado para significar a natureza divina; se bem que mais próprio ainda é o

---

<sup>51</sup> Ex 3,13

<sup>52</sup> Da Fé Ortod., liv. 1, c. 9

<sup>53</sup> Da Trind. V, c. 1

nome do tetra-grama. imposto para significar a própria essência incomunicável e, por assim dizer, singular de Deus.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O nome de *bem* é o principal nome de Deus, como causa; mas não de Deus considerado em absoluto, pois. absolutamente falando, nós inteligimos o ser antes de inteligirmos a causa.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Não é necessário que todos os nomes divinos impliquem relação de Deus com as criaturas; mas basta que sejam impostos fundados em certas perfeições. que procedem de Deus para elas; e entre essas perfeições a primeira é o ser mesmo, donde derivou a denominação — *Aquele que é.*

#### Art. XII — SE PODEMOS FORMAR SOBRE DEUS PROPOSIÇÕES AFIRMATIVAS.<sup>54</sup>

O duodécimo discute-se assim. — Parece que não podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

1. — Pois diz Dionísio<sup>55</sup> *que as negações, sobre Deus, são verdadeiras, mas as afirmações são inconsistentes.*

2. Demais. — Boécio diz<sup>56</sup> *que a forma simples não pode ser sujeito.* Ora, Deus é *forma simples, por excelência*, como já se demonstrou (q. 3, a. 7). Logo, não pode ser sujeito. Ora, todo o ser sobre o qual podemos formar uma proposição afirmativa é tomado como sujeito. Logo, não podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

3. Demais. — Todo o intelecto, que compreende as coisas diferentemente do que elas são. é falso. Ora, Deus tem o ser sem nenhuma composição, como já se provou (q. 3). E, como todo intelecto que afirma alguma coisa a entende com composição, resulta que não podemos, verdadeiramente, formar sobre Deus proposições afirmativas.

Mas, *em contrário*, a fé não contém nada de falso. Ora, ela encerra certas proposições afirmativas, como: Deus é trino e uno, é onipotente. Logo, podemos formar, verdadeiramente, a respeito de Deus proposições afirmativas.

#### SOLUÇÃO.

Podemos formar, verdadeiramente, a respeito de Deus, proposições afirmativas. Para evidenciá-lo devemos considerar que, em qualquer proposição afirmativa verdadeira, é necessário que o predicado e o sujeito expressem a mesma realidade, de certo modo, e coisas diversas, quanto à noção. E isto é claro, não só quanto às proposições em que a predicação é accidental, mas também em relação àquelas em que ela é substancial. Pois é manifesto que — homem e

<sup>54</sup> *Sent.* I, d. 4, q. 2, a. 1; d. 22, a. 2, ad 1; *Cont. Gent.* I, c. 36; *Do Poder*, q. 7, a. 5, ad 2

<sup>55</sup> *Da Hierarq. Celeste*

<sup>56</sup> *Da Trind.*, cap. 2

branco — têm idêntico sujeito, mas representam noções diferentes; pois uma é a noção de homem e outra a de branco. E o mesmo se dá quando digo *o homem é um animal racional*; pois o homem é, em si mesmo e verdadeiramente, animal racional; porque o mesmo é o suposto da natureza sensível, em virtude da qual é chamado animal, e da natureza racional, em virtude da qual é chamado homem. Por onde, também neste caso, o predicado e o sujeito têm idêntico suposto, mas noções diversas.

E, ainda, isto mesmo se dá, de certo modo, com as proposições nas quais um sujeito é predicado de si mesmo; pois então àquilo que a inteligência toma como sujeito ela faz desempenhar o papel de suposto; e ao que toma como predicado dá a natureza de forma do suposto; e é isto que leva os lógicos a dizerem que os predicados são tomados formalmente e os sujeitos, materialmente. Ora, a esta diversidade racional corresponde a pluralidade de predicado e de sujeito; ao passo que a identidade real, o intelecto a exprime pela composição mesma. — Ora, Deus, em si mesmo considerado, é absolutamente uno e simples; contudo, o nosso intelecto o conhece por meio de conceitos diversos, já que não pode vê-lo tal como em si mesmo é. Mas, embora o entenda sob noções diversas, sabe contudo que a todas as suas noções corresponde um mesmo ser simples. Por onde, essa pluralidade racional ele o representa pela pluralidade de predicado e sujeito; e a unidade, por meio da composição.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Dionísio diz que as afirmações sobre Deus são inconsistentes; ou inconvenientes, segundo outra tradução, porque nenhum nome lhe convém quanto ao modo de significar, como já dissemos (a. 3).

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O nosso intelecto não pode compreender as formas simples subsistentes tais como elas em si mesmas são; mas as apreende ao modo dos compostos, nos quais há um sujeito e o que a esse sujeito é inerente. Por onde apreende a forma simples como se fosse sujeito e lhe atribui alguma coisa.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

A proposição — *o intelecto que compreende as coisas diferentemente do que elas são é falso* — tem duplo sentido, porque o advérbio *diferentemente* pode determinar o verbo *compreende* em relação ao objeto compreendido, ou ao sujeito que compreende. No primeiro caso, a proposição é verdadeira e o seu sentido é: qualquer intelecto que compreende uma coisa, diferentemente do que ela é, é falso. Ora, isto não se dá no caso vertente, porque o nosso intelecto, quando forma uma proposição sobre Deus, não diz que ele é composto, mas simples. No segundo caso, porém, a proposição é falsa; pois, então, o modo pelo qual o intelecto compreende é diferente do pelo

qual a coisa existe. Pois é manifesto que o nosso intelecto entende imaterialmente as coisas materiais que lhe são inferiores; não que as entenda como imateriais, mas porque tem um modo imaterial de as entender. E, semelhantemente, quando entende os seres simples, que lhe são superiores, entende-os ao seu modo, como se fossem compostos, mas sem pensar que sejam realmente compostos. E, assim, o nosso intelecto não é falso, quando afirma em Deus alguma composição.



## QUESTÃO XVI

### Da verdade.

Tendo a ciência por objeto a verdade, depois da consideração da ciência de Deus, devemos tratar da verdade, sobre a qual se discutem oito artigos:

- 1.º - se a verdade existe na realidade, ou somente no intellecto;
- 2.º - se existe somente no intellecto que compõe e divide;
- 3.º - da relação da verdade com o ser;
- 4.º - da relação da verdade com a bondade;
- 5.º - se Deus é a verdade;
- 6.º - se todas as coisas são verdadeiras por uma só verdade ou por muitas;
- 7.º - da eternidade da verdade;
- 8.º - da incomutabilidade da mesma.

Art. I ----SE A VERDADE EXISTE SOMENTE NO INTELECTO, OU, ANTES,  
NAS COISAS.<sup>1</sup>

O primeiro discute-se assim. — Parece que a verdade não está somente no intellecto, mas antes nas coisas.

1. — Pois Agostinho<sup>2</sup> reprovava esta definição da verdade: *A verdade é aquilo que é visto*; porque, então, as pedras, ocultas no mais profundo seio da terra, não seriam verdadeiras pedras, porque não se vêem. Também reprovava esta outra: *A verdade é tal, que é vista pelo sujeito, se quiser e puder conhecê-la*; pois, se assim fosse, nenhuma verdade existiria, se ninguém pudesse conhecê-la. E define assim a verdade: *A verdade é o que é*. Donde se conclui que a verdade está nas coisas e não no intellecto.

2. Demais. — Tudo o que é verdadeiro o é pela verdade. Se, pois, a verdade existe somente no intellecto, nada será verdadeiro senão na medida em que for inteligido; erro dos antigos Filósofos, como se vê em Aristóteles, dizendo ser verdadeiro tudo o que é visto. Donde se segue que os contraditórios são simultaneamente considerados verdadeiros por diversos.

3. Demais. — A causa de ser uma coisa o que é, é essa coisa ainda em maior grau, como diz Aristóteles.<sup>3</sup> Mas, conforme uma coisa é ou não é, assim a opinião ou a oração é verdadeira ou falsa, conforme o Filósofo.<sup>4</sup> Logo, a verdade está mais nas coisas que no intellecto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo:<sup>5</sup> *O verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intellecto.*

---

<sup>1</sup> *Sentenças* I, d. 19, q. 5, a. 1; *Súmula Contra os Gentios*, c. 60; *Da Verdade*, q. 1, a. 2; *Da Interpretação*

<sup>2</sup> *Solilóquios*, liv. 2, c. 4

<sup>3</sup> *Analíticos Segundos* I, leit. 6

<sup>4</sup> *Praedicamenta*, c. 3

<sup>5</sup> *Metaf.* VI, leit. 4

## SOLUÇÃO.

I, leit. 3; *Metafísica* VI, leit.

Assim como o bem designa o termo para o qual tende o apetite, assim a verdade o termo para o qual tende o intelecto. Ora, a diferença entre o apetite e o intelecto, ou qualquer conhecimento, está em que o conhecimento supõe o objeto conhecido, no conhecente, ao passo que o apetite supõe que o apetente se inclina para a coisa mesma apetecida. E, assim, o termo do apetite, que é o bem, está na coisa apetecível, enquanto o termo do conhecimento, que é a verdade, está no próprio intelecto. Ora, o bem está na coisa, enquanto esta se ordena para o apetite; por isso, a noção da bondade deriva da coisa apetecível para o apetite, sendo, assim, a razão por que chamamos bom ao apetite do bem. Do mesmo modo, a verdade, estando no intelecto, enquanto este se conforma com a coisa inteligida, necessariamente a noção da verdade deriva para essa coisa, da maneira que também esta se chama verdadeira, enquanto se ordena, de certo modo, para o intelecto.

Ora, a coisa inteligida pode se ordenar para um certo intelecto, ou em si, ou por acidente. Em si, ordena-se para o intelecto do qual o seu ser depende; por acidente, a um intelecto do qual é cognoscível. Como se dissermos que a casa depende, em si, do intelecto do artífice; e, por acidente, é relativa a um intelecto do qual não depende. Ora, julgamos uma coisa fundada não no que nela existe por acidente, mas no que lhe pertence por essência. Por onde, uma coisa é considerada verdadeira, absolutamente falando, quando se ordena para o intelecto, do qual depende. Por isso, são chamadas verdadeiras as coisas artificiais, em ordem ao nosso intelecto; assim, é chamada verdadeira a casa resultante da semelhança da forma, existente na mente do artífice; e verdadeira a oração, enquanto procede do intelecto verdadeiro. Semelhantemente, as coisas naturais chamam-se verdadeiras, enquanto realizam a semelhança das espécies existentes na mente divina; assim, chamamos verdadeira à pedra que realiza a natureza própria da pedra, preexistente no conceito do intelecto divino. Por onde a verdade principalmente existe no intelecto e secundariamente nas coisas, enquanto estas dependem do intelecto, como do princípio.

E, por onde, a verdade é conhecida de modos diversos. Assim, Agostinho diz:<sup>6</sup> *A verdade é o meio pelo qual se manifesta aquilo que é.* E Hilário:<sup>7</sup> *A verdade é declarativa e manifestativa do ser.* O que é próprio dela, enquanto existente no intelecto. Mas pertence à verdade da coisa em ordem ao intelecto, a seguinte definição de Agostinho, no mesmo lugar: *A verdade é a suma semelhança do princípio, a qual não tem nenhuma dessemelhança.* E esta definição de Anselmo:<sup>8</sup> *A verdade é a retidão*

---

<sup>6</sup> *Da Verdadeira Religião*, c. 36

<sup>7</sup> *Da Trindade*, liv. 5, n. 14

<sup>8</sup> *Diálogo Sobre a Verdade*, c. 12

*perceptível só da mente*; pois reto é o que concorda com o princípio. E uma outra, de Avicena:<sup>9</sup> *A verdade de uma coisa é a propriedade do ser que lhe foi atribuído*. Quando, porém, dizemos que *a verdade é a adequação da coisa com o intelecto*, essa definição pode convir a um e outro modo.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Agostinho refere-se à verdade da coisa; e exclui dessa noção da verdade a comparação com o nosso intelecto. Pois de toda definição se exclui o que lhe é accidental.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

Os antigos filósofos não diziam que as espécies das coisas naturais procediam de algum intelecto, mas que provinham do acaso. E, por considerarem que a verdade implica relação com o intelecto, viam-se forçados a constituir a verdade das coisas em dependência do nosso intelecto; donde as incongruências assinaladas pelo Filósofo, no lugar citado. Mas tais incongruências desaparecem se admitirmos que a verdade das coisas consiste na relação com o intelecto divino.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Embora a verdade do nosso intelecto seja causada pela realidade, não é necessário que a noção dela se encontre primariamente na realidade. Assim como a noção da saúde não se encontra primeiro no remédio que no animal; pois é a virtude e não a sanidade do remédio a causa da saúde, que não é um agente unívoco. Semelhantemente, não é a verdade da coisa, mais o seu ser, que causa a verdade do intelecto. Por isso, o Filósofo diz, no lugar citado, que a opinião ou a oração é verdadeira *porque a realidade existe, não porque seja verdadeira*.

#### Art. II — SE A VERDADE EXISTE SOMENTE NO INTELECTO QUE COMPÕE E DIVIDE.<sup>10</sup>

O segundo discute-se assim. — Parece que a verdade não existe somente no intelecto que compõe e divide.

1. — Pois, o Filósofo<sup>11</sup> diz que, assim como os sentidos dos sensíveis próprios são sempre verdadeiros, assim também o intelecto, que apreende a quiddidade. Ora, a composição e a divisão não existem, nem no sentido, nem no intelecto, que apreende a quiddidade. Logo, a verdade não existe somente no intelecto que compõe e divide.

2. Demais. — Isaque diz que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto. Ora, como o intelecto das vozes complexas pode-se-lhes adequar, assim também o das incomplexas, e, ainda, o sentido, que recebe a coisa como ela é. Logo, a verdade não está somente na composição e na divisão do intelecto.

---

<sup>9</sup> *Metaf.* VIII, 6

<sup>10</sup> *Sent.* I, d. 19, q. 5. a. 1, ad 7; *Cont. Gent.*, c. 59; *Da Verd.*, q. 1, a. 3, 9; *Da Interp.* I, leit. 3; *Metaf.* VI, leit. 4; *Da Alma* III, leit. 11

<sup>11</sup> *Da Alma* III, liv. II

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo<sup>12</sup> que, dos seres simples e da quiddidade, não há verdade nem no intelecto nem nas coisas.

#### SOLUÇÃO.

A verdade, como dissemos (a. 1), na sua noção primária, existe no intelecto. Pois, sendo toda realidade verdadeira, na medida em que tem a forma própria da sua natureza, necessariamente o intelecto conhecente será verdadeiro, na medida em que tem semelhança com a coisa conhecida que é a forma do mesmo, enquanto conhecente. E, por isso, a verdade é definida como a conformidade de coisa com a inteligência. Donde, conhecer tal conformidade é conhecer a verdade. Ora, esta o sentido de modo nenhum a conhece. Pois, embora a vista, por exemplo, tenha a semelhança do visível, contudo não conhece a relação existente entre a coisa vista e aquilo que apreende dessa coisa. O intelecto, porém, pode conhecer a sua conformidade com a coisa inteligível; contudo, não apreende essa conformidade quando conhece a *essência* de uma coisa. Mas, quando julga estar a coisa de conformidade com a forma que dela apreendeu, então somente conhece e afirma a verdade. E isso o intelecto faz, compondo e dividindo. Pois, em toda proposição, o intelecto aplica alguma forma expressa pelo predicado a alguma coisa expressa pelo sujeito ou dela remove. Por onde, bem vemos que o sentido é verdadeiro, em relação à coisa que percebe, como também o é o intelecto, quando conhece a *essência*, sem que por isso conheça ou diga a verdade. E o mesmo se dá com as vozes incomplexas. A verdade, pois, pode existir no sentido, ou no intelecto, que conhece a *essência*, como numa coisa verdadeira; não, porém, como o conhecido no conhecente, que é o que implica o nome de verdadeiro. Ora, a perfeição do intelecto é a verdade enquanto conhecida. Logo, propriamente falando, a verdade está no intelecto que compõe e divide, não porém no sentido nem no intelecto, que conhece a *essência*. Donde se deduzem claras as respostas às objeções.

#### Art. III---SE A VERDADE E O SER SE CONVERTEM.<sup>13</sup>

O terceiro discute-se assim. — Parece que a verdade e o ser não se convertem.

1. — Pois, a verdade existe propriamente no intelecto, como se disse (a. 2); o ser, porém, existe propriamente nas coisas. Logo, não se convertem.

2. Demais. — O que se estende ao ser e ao não-ser não se converte com o ser; ora, a verdade estende-se ao ser e ao não-ser, pois, é verdade que o que é, é, e o que não é, não é. Logo, a verdade e o ser não se convertem.

3. Demais. — Os seres que se relacionam por anterioridade e posterioridade não se convertem uns nos outros. Ora, é certo que a verdade é anterior ao ser, pois este não é inteligido, senão sob a noção da verdade. Logo, não são conversíveis.

---

<sup>12</sup> *Metaf.* VI, leit. 4

<sup>13</sup> *Sent.* I, d. 8, q. 1.a. 3: d. 19, q. 5, a. 1, ad 3, 7; *Da Verd.*, q. 3. a. 1:2.ad 1

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo<sup>14</sup> que a mesma é a disposição das coisas, no ser e na verdade.

#### SOLUÇÃO.

Como o bem tem a natureza de apetecível, assim a verdade se ordena ao conhecimento. Ora, cada ser é cognoscível na medida em que é, e, por isso, diz Aristóteles:<sup>15</sup> *Que a alma é, de certo modo, tudo*, quanto ao sentido e ao intelecto. E, portanto, assim como o bem se converte com o ser, assim também a verdade. Mas, assim como o bem acrescenta ao ser a noção de apetibilidade, assim, a verdade, a relação com o intelecto.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A verdade está nas coisas e no intelecto, como dissemos (a. 1). Mas a verdade existente nas coisas converte-se substancialmente com o ser; a que, porém, existe no intelecto converte-se com o ser, como o manifestativo com o manifestado. Pois isto é da essência da verdade, como se disse (a. 1). Embora possamos dizer que também o ser está nas coisas e no intelecto, como a verdade; embora a verdade esteja, principalmente, no intelecto, ao passo que o ser está, principalmente, nas coisas. E isto é assim por haver, entre a verdade e o ser, uma diferença de razão.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O não-ser não tem por onde seja conhecido; mas o é enquanto o intelecto o torna cognoscível. Por onde, a verdade funda-se no ser, ao passo que o não-ser é um ente de razão, isto é, apreendido pela razão.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

O dizer-se que o ser não pode ser apreendido sem a noção da verdade pode-se entender duplamente. De um modo, significa que não podemos apreendê-lo, sem que a noção da verdade acompanhe essa apreensão; e, neste sentido, a locução é verdadeira. De outro modo, poderíamos compreendê-la, como significando que não podemos apreender o ser sem apreendermos a noção da verdade, o que é falso. A verdade, porém, não pode ser apreendida sem apreendermos a noção do ser, porque este se inclui na noção daquela. Seria isto o mesmo que compararmos o inteligível com o ser que, não podendo ser inteligido sem ser inteligível, pode ser inteligido sem que seja inteligida a sua inteligibilidade. Semelhantemente, o ser inteligido é verdadeiro; contudo, não é inteligindo o ser que inteligimos o verdadeiro.

#### Art. IV — SE O BEM É RACIONALMENTE ANTERIOR A VERDADE.<sup>16</sup>

O quarto discute-se assim. — Parece que o bem é racionalmente anterior à verdade.

---

<sup>14</sup> *Metaf.* II, leit. 2

<sup>15</sup> *Da Alma* III, leit. 13

<sup>16</sup> *Da Verd.*, q. 21, a. 3; *Comentário aos Hebreus*, c. 11, leit. 1

1. — Pois o que é mais universal é, na razão, anterior, como se lê em Aristóteles.<sup>17</sup> Ora, o bem é mais universal que a verdade, que é um certo bem do intelecto. Logo, o bem é, racionalmente, anterior à verdade.

2. Demais. — O bem está nas coisas, a verdade, porém, na composição e divisão do intelecto, como se disse (a. 1). Ora, as coisas existentes realmente são anteriores às existentes no intelecto. Logo, o bem é racionalmente anterior à verdade.

3. Demais. — A verdade é uma espécie de virtude, como se lê em Aristóteles.<sup>18</sup> Ora, a virtude está incluída no bem, pois ela é uma boa qualidade da mente, como diz Agostinho.<sup>19</sup> Logo, o bem é anterior à verdade.

Mas, *em contrário*, o que existe em muitos é racionalmente anterior. Ora, a verdade existe em certas coisas, nas quais não existe o bem, a saber, nas matemáticas. Logo, a verdade é anterior ao bem.

#### SOLUÇÃO.

Embora o bem e a verdade se convertam no ser, pelo suposto, contudo diferem pela razão. E, assim, a verdade, absolutamente falando, é anterior ao bem, o que se evidencia pelas duas considerações seguintes. Primeiro, porque a verdade está mais próxima do ser, e este é anterior ao bem; pois a verdade diz respeito ao próprio ser, simples e imediatamente, ao passo que a noção do bem é consecutiva ao ser, enquanto este é, de certo modo, perfeito, pois é, como tal, apetecível. Segundo, porque o conhecimento naturalmente precede ao apetite; por onde, a verdade, dizendo respeito ao conhecimento, e o bem, ao apetite, a verdade será racionalmente anterior ao bem.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A vontade e o intelecto mutuamente se incluem; pois o intelecto entende a vontade e a vontade quer que o intelecto entenda. Assim, entre as coisas ordenadas ao objeto da vontade estão contidas também as que pertencem ao intelecto, e reciprocamente. Por onde, na ordem das coisas apetecíveis, o bem comporta-se como universal e a verdade, como particular; mas, na ordem dos inteligíveis dá-se o inverso. Logo, por ser a verdade um certo bem, segue-se que este é anterior, na ordem dos apetecíveis; não, porém, que seja anterior, absolutamente.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

E anterior, na razão, o que em primeiro lugar cai sob a apreensão do intelecto. Ora, o intelecto, em primeiro lugar, apreende o ser em si; em segundo, a sua intelecção do ser; em

---

<sup>17</sup> Física I, leit. 10

<sup>18</sup> Da Ética IV, leit. 15

<sup>19</sup> Do Livre Arbitrio II, c. 18 e 19

terceiro, a sua apetência do ser. Donde, em primeiro lugar está a noção do ser; em segundo, a verdade; em terceiro, a do bem, embora o bem esteja nas coisas.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

A verdade, considerada como virtude, não é verdade comum, mas uma certa verdade, pela qual o homem se mostra como é, nas palavras e obras. A verdade da vida é aquela pela qual o homem, na sua vida, realiza o fim para o qual foi ordenado pelo intelecto divino; e, deste modo, também se disse (a. 1) que a verdade existe em outras coisas. A verdade da justiça é aquela pela qual o homem atribui a outrem o que lhe deve, segundo a ordem das leis. Ora, destas verdades particulares não se pode passar para a verdade geral.

#### Art. V — SE DEUS É A VERDADE.<sup>20</sup>

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus não é a verdade.

1. — Pois a verdade existe na composição e divisão do intelecto. Ora, em Deus, não há composição nem divisão. Logo, não há verdade.

2. Demais. — A verdade, segundo Agostinho,<sup>21</sup> *é semelhança de princípio*. Ora, não há em Deus semelhança de princípio. Logo, em Deus não há verdade.

3. Demais. — Tudo o que dizemos de Deus dizemo-lo como da causa primeira universal, porque o ser de Deus é a causa de todo o ser, e a sua bondade, a causa de todo o bem. Se, pois, há em Deus verdade, tudo o que é verdadeiro sê-lo-á por ele. Ora, é verdade que alguns pecam. Logo, isso provirá de Deus, o que é claramente falso.

Mas, *em contrário*, a Escritura:<sup>22</sup> *Eu sou o caminho, a verdade e a vida*.

#### SOLUÇÃO.

Conforme dissemos (a. 1), a verdade existe no intelecto, que apreende a realidade como ela é; e, na realidade, enquanto tem o ser conformável com o intelecto. Ora, isto existe sobretudo em Deus. Pois o seu ser não só é conforme com o seu intelecto, mas também é o seu próprio inteligir; e o seu inteligir é a medida e a causa de qualquer outro ser e de qualquer outro intelecto; e ele mesmo é o seu ser e o seu inteligir. Donde se segue que não somente há nele verdade, mas também que é a mesma suma e primeira verdade.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Embora no intelecto divino não haja composição nem divisão, contudo ele julga de tudo e conhece todos os complexos, pela sua simples inteligência; e assim há verdade no seu intelecto.

<sup>20</sup> *Prima Secundae*, q. 3, a. 7; *Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 1; *Cont. Gent.* I, c. 59 ss; III, c. 51

<sup>21</sup> *Da Verá. Religião*, c. 36

<sup>22</sup> Jo 14, 6

## RESPOSTA A SEGUNDA.

A verdade do nosso intelecto está em conformar-se com o seu princípio, isto é, com as coisas de que tira o conhecimento. E também a verdade das coisas consiste em conformarem-se com o seu princípio, isto é, com o intelecto divino. Ora, propriamente falando, não se pode dizer da verdade divina, a não ser, talvez, enquanto a verdade é própria do Filho, que tem princípio. Mas, se nos referimos à verdade essencialmente dita, a conformidade com o princípio não tem lugar, senão resolvendo a afirmativa na negativa, assim quando dizemos que o Pai é por si, porque não é por outro. Semelhantemente, a verdade divina pode ser considerada semelhança de princípio, enquanto o seu ser não é dessemelhante do seu intelecto.

## RESPOSTA A TERCEIRA.

O não ser e as privações não têm a verdade por si mesmas, mas só pela apreensão do intelecto. Ora, toda apreensão do intelecto provém de Deus. Donde, tudo o que houver de verdade na afirmação — *é verdade que este fornicou* — vem de Deus. Mas quem objetar: *logo, vem de Deus a fornicação deste* — cometerá um sofisma de acidente.

Art. VI — SE HÁ UMA SÓ VERDADE PELA QUAL TODAS AS COISAS SÃO VERDADEIRAS.<sup>23</sup>

O sexto discute-se assim. — Parece que uma só é a verdade, pela qual todas as coisas são verdadeiras.

1. — Pois, segundo Agostinho,<sup>24</sup> nada é maior que a mente humana, exceto Deus. Ora, a verdade é maior que a mente humana; do contrário esta julgaria da verdade, ao passo que, na realidade, ela tudo julga segundo a verdade e não segundo a si mesma. Logo, só Deus é a verdade, e portanto não há outra verdade fora dele.

2. Demais. — Anselmo diz<sup>25</sup> que, assim como o tempo está para as coisas temporais, assim, a verdade, para as coisas verdadeiras. Ora, um só é o tempo de todas as coisas temporais. Logo, uma só é a verdade, pela qual todas as coisas são verdadeiras.

Mas, *em contrário*, a Escritura:<sup>26</sup> *Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens*. SOLUÇÃO.

De certo modo, uma é a verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras, e, de certo modo, não. Para evidenciá-lo devemos saber que, quando alguma coisa é predicada univocamente de muitas, ela se encontra em qualquer destas, segundo a sua noção própria; assim, *animal*, em qualquer espécie de animal. Mas, quando uma coisa se predica analogicamente de muitas, encontra-se, segundo a noção própria, numa delas somente, da qual as outras tiram a sua denominação; assim, aplicamos o vocábulo — *são* — ao animal, à urina e ao remédio. Não que a saúde exista somente no animal, mas pela saúde deste é que o remédio se denomina *são*, porque a

<sup>23</sup> *Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 2; *Cont. Gent.* III, c. 47; *Da Verd.*, q. 1, a. 4; q. 21, a. 4; ad 5; q. 27, a. 1, ad 7; *Quodlibet*, X, q. 4, a. 1

<sup>24</sup> *Da Trind.*, liv. 15, c. 1

<sup>25</sup> *Da Verd.*, c. 14

<sup>26</sup> Sl 11, 2



produz; e a urina, enquanto sinal da saúde. E embora a saúde não exista no remédio, nem na urina, contudo, em ambos existe alguma coisa pela qual um produz a saúde e a outra a significa. Ora, como dissemos (a. 1), a verdade existe primariamente no intelecto e, posteriormente, nas coisas, enquanto estas se ordenam ao intelecto divino. Se, portanto, considerarmos a verdade em sua noção própria, enquanto existente no intelecto, então, em muitos intelectos criados, existem muitas verdades. E também em um só e mesmo intelecto, conforme os vários objetos conhecidos. Donde o dizer a Glosa àquilo da Escritura<sup>27</sup> — *Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens*: assim como da face de um mesmo homem resultam várias imagens semelhantes no espelho, assim de uma mesma verdade divina resultam muitas verdades. Se, porém, considerarmos a verdade enquanto existente nas coisas, então estas são todas verdadeiras, em virtude de uma primeira verdade, à qual cada uma delas se assemelha, segundo a sua entidade. E assim, embora muitas sejam as essências ou as formas das coisas, uma só é a verdade do intelecto divino, em virtude da qual se denominam verdadeiras.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A alma julga de todas as coisas, não segundo qualquer verdade, mas segundo a verdade primeira, enquanto esta nela se reflete, como num espelho, por meio dos inteligíveis primeiros. Donde se segue que a verdade primeira é maior que a alma. Mas é verdade que nada de subsistente é maior que a mente racional, exceto Deus.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O dito de Anselmo é exato, consideradas as coisas verdadeiras por comparação com o intelecto divino.

#### Art. VII — SE A VERDADE CRIADA É ETERNA.<sup>28</sup>

O sétimo discute-se assim. — Parece que a verdade criada é eterna.

1. — Pois, Agostinho diz<sup>29</sup> que nada é mais eterno do que a noção do círculo, e que dois e três são cinco. Ora, tais verdades são criadas. Logo, a verdade criada é eterna.

2. Demais. — Tudo o que existe sempre é eterno. Ora, os universais existem em toda a parte e sempre. Logo, são eternos; e portanto também o é a verdade, em máximo grau universal.

3. Demais. — Do que é verdade, no presente, podemos dizer que sempre foi verdade que haveria de ser. Ora, como a verdade da proposição, no presente, é uma verdade criada, assim também, a verdade da proposição, no futuro. Logo, alguma verdade criada é eterna.

4. Demais. — Tudo o que não tem princípio nem fim é eterno. Ora, a verdade dos enunciáveis não tem princípio nem fim. Porque, se a verdade começou a existir, como antes não

---

<sup>27</sup> SI 11, 2

<sup>28</sup> Supra, q. 10, a. 3, ad 3; *Sent.* I, d. 19, q. 5, a. 3; *Cont. Gent.* II, c. 35; III, cc. 82, 84; *Da Verd.*, q. 1, a. 5; *Do Poder*, q. 3, a. 17, ad 27

<sup>29</sup> *Do Livre Arb.*, liv. 2. c. 8

existisse, era verdadeiro que não existia em virtude de alguma verdade; e, assim, a verdade existia antes de ter começado a existir. Semelhantemente, se dissermos que a verdade tem fim, segue-se que existe depois de cessar de existir, pois será verdade que não existe. Logo, a verdade é eterna. Mas, *em contrário*, só Deus é eterno, como já se demonstrou (q. 10, a. 3).

#### SOLUÇÃO.

A verdade dos enunciáveis não é outra senão a do intelecto, pois o enunciável existe no intelecto e nos termos. Ora, enquanto no intelecto, tem a verdade por si mesmo. Mas, enquanto nos termos, diz-se verdadeiro, por significar alguma verdade do intelecto, e não por nenhuma verdade existente nele próprio, como num sujeito; do mesmo modo que a urina se diz sã não pela saúde, que nela existia, mas por significar a saúde do animal. Semelhantemente, como dissemos acima (a. 1.), as coisas se chamam verdadeiras pela verdade do intelecto. Por onde, se nenhum intelecto fosse eterno, nenhuma verdade sê-lo-ia; mas, porque só o intelecto divino é eterno, só nele a verdade tem a sua eternidade. Nem daí resulta que algum outro ser, além de Deus, seja eterno; porque a verdade do intelecto divino é o próprio Deus, como já demonstramos (a. 5).

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

As noções do círculo e que dois e três são cinco têm a eternidade na mente divina.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O existir alguma coisa, sempre e em toda a parte, pode se entender de dois modos. De um modo, porque pode, por si, estender-se a todos os tempos e a todos os lugares; assim, convém a Deus existir em toda a parte e sempre. De outro modo, por não ter em si motivo para se determinar a algum lugar ou tempo; assim, uma se chama a matéria-prima, não por ter uma forma, como o homem, que é um pela unidade formal, mas pela remoção de todas as formas determinantes. E, deste modo, dizemos que todo universal existe em toda parte e sempre, por se abstraírem os universais do lugar e do tempo. Mas daí não se segue que sejam eternos, a não ser em algum intelecto eterno.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

O que agora existe foi futuro antes de existir, porque pela sua causa havia de existir. Por isso, supressa a causa, tal existência não mais se realizaria. Ora, só a causa primeira é eterna. Donde, do que existe não se deduz que sempre foi verdadeiro o que haveria de existir, senão enquanto essa existência futura dependia de causa sempiterna; e tal causa só é Deus.

#### RESPOSTA A QUARTA.

Não sendo eterno o nosso intelecto, também não é eterna a verdade dos enunciáveis formados por nós, mas começou em algum tempo. E, antes que tal verdade existisse, não era verdadeiro dizer que não existia, senão em virtude do intelecto divino, no qual somente a verdade

é eterna. Mas, atualmente, é verdadeiro dizer que a verdade, antes, não existia. O que não é verdadeiro senão pela verdade atualmente existente em nosso intelecto e não por alguma verdade fundada no real. Pois a verdade de que se trata é uma verdade relativa ao não-ser. Ora, o não-ser não tira de si mesmo a sua verdade mas, somente, do intelecto que o apreende. Logo, dizer-se que a verdade não existia é verdadeiro, na medida em que lhe apreendemos o não-ser, como lhe precedendo o ser.

Art. VIII — SE A VERDADE É IMUTÁVEL.<sup>30</sup>

O oitavo discute-se assim. — Parece que a verdade é imutável.

1. — Pois diz Agostinho<sup>31</sup> que a verdade não é igual à mente, porque seria mutável como a mente.

2. Demais. — O que permanece, após todas as mutações, é imutável. Assim, a matéria-prima é ingênita e incorruptível, porque permanece, após todas as gerações e corrupções. Ora, a verdade permanece, após todas as mutações, porque, após todas elas, é verdadeiro dizer-se existir ou não existir. Logo, a verdade é imutável.

3. Demais. — Se a verdade da enunciação muda, há de sobretudo mudar com a mudança da realidade. Ora, tal não se dá; pois, segundo Anselmo,<sup>32</sup> a verdade é uma certa retidão, pela qual uma coisa realiza o modo por que existe na mente divina. Ora, esta proposição — *Sócrates está sentado* — tira da mente divina a significação de *Sócrates sentar-se* — significação que permanece, mesmo que ele não esteja sentado. Logo, a verdade da proposição de maneira nenhuma se muda.

4. Demais. — Onde existe a mesma causa existe o mesmo efeito. Ora, a mesma realidade é a causa da verdade destas três proposições: *Sócrates está sentado, estará sentado, e esteve sentado*. Logo, a mesma é a verdade delas. Mas, necessariamente, uma dessas três proposições será a verdadeira. Logo, a verdade delas permanece imutável e, pela mesma razão, a verdade de qualquer outra proposição.

Mas, *em contrário*, a Escritura.<sup>33</sup> *Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens.*

SOLUÇÃO.

Como já dissemos (a. 1.), a verdade, propriamente, só existe no intelecto. Pois as coisas se dizem verdadeiras pela verdade existente em algum intelecto; donde, a mutabilidade da verdade deve ser considerada em dependência do intelecto. Ora, a verdade deste consiste na sua conformidade com as coisas inteligidas, conformidade que pode variar de dois modos, assim como qualquer outra semelhança, pela mutação de um dos extremos. Assim, de um modo, a verdade varia por parte do intelecto, enquanto que da mesma coisa, existindo da mesma maneira,

<sup>30</sup> *Sent. I, d. 19, q.5, a.3; Da Verd., q. 1, a.6*

<sup>31</sup> *Do Livre Arb., liv. 2, c. 12*

<sup>32</sup> *Diálogo Sobre a Verd., c. 8*

<sup>33</sup> *Sl 11,2*

cada qual tem a sua opinião. De outro modo, se a coisa mudar-se, ficando a opinião a mesma. E, de ambos os modos, a mutação se faz do verdadeiro para o falso. Se, porém, existir algum intelecto no qual não possa haver variação de opiniões, ou a cujo conhecimento nenhuma coisa possa escapar, nesse a verdade é imutável. Ora, tal é o intelecto divino, como resulta do que vimos (q. 14, a. 15), Logo, a verdade do intelecto divino é imutável; ao passo que é mutável a do nosso, não porque seja sujeito a mutação, mas porque o nosso intelecto se muda da verdade para a falsidade; pois, assim, as formas podem-se considerar mutáveis. Mas a verdade do intelecto divino é aquela pela qual as coisas naturais se chamam verdadeiras, e é absolutamente imutável.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Agostinho refere-se à verdade divina.

#### DONDE A SEGUNDA.

A verdade e o ser convertem-se e são generalíssimos. Donde, assim como o ser não é gerado nem corrompido em si mesmo, mas por acidente, enquanto tal ser e tal outro é corrompido ou gerado, como diz Aristóteles,<sup>34</sup> assim a verdade muda; não que nenhuma permaneça, mas porque não permanece aquela que antes existia.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Uma proposição é verdadeira não só como as outras realidades o são, assim chamadas enquanto realizam o que é ordenado pelo intelecto divino; mas ainda, de um certo modo especial, enquanto exprime a verdade do intelecto. E esta consiste na conformidade do intelecto com o seu objeto, desaparecida a qual, muda-se a verdade da opinião e, por conseguinte, a da proposição. Assim, pois, a proposição — *Sócrates está sentado* — é verdadeira, estando ele sentado, tanto pela verdade do objeto, enquanto é uma voz significativa, como pela verdade da significação, enquanto significa uma opinião verdadeira. Porém, quando Sócrates se levanta, permanece a primeira verdade, mas muda a segunda.

#### RESPOSTA A QUARTA.

O sentar-se de Sócrates, causa da verdade da proposição — *Sócrates está sentado* —, não tem a mesma causalidade, enquanto ele está sentado, e depois e antes de sentar-se. Por onde, também a verdade por ele causada apresenta-se diversamente e é diversamente expressa pelas proposições no presente, no passado e no futuro. Portanto, de ser uma dessas três proposições verdadeira, não resulta que a mesma verdade permaneça invariável.

---

<sup>34</sup> *Fis.* I. leit. 14

## QUESTÃO XVII

### Da falsidade.

Em seguida devemos tratar da falsidade. E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

- 1.º - se há falsidade nas coisas;
- 2.º - se há nos sentidos;
- 3.º - se há no intelecto;
- 4.º - da oposição entre o verdadeiro e o falso.

#### Art. I — SE HÁ FALSIDADE NAS COISAS.<sup>1</sup>

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há falsidade nas coisas.

1. — Pois, diz Agostinho<sup>2</sup>: *Se a verdade é o que é, havemos de concluir que o falso em nenhuma parte existe, quem quer que a isso repugne.*

2. Demais. — Falso vem de falir (enganar). Ora, as coisas não enganam, como diz Agostinho,<sup>3</sup> porque não manifestam senão a sua espécie. Logo, nelas não há falsidade.

3. Demais. — Como se disse (q. 16, a. 1), as coisas chamam-se verdadeiras relativamente ao intelecto divino, enquanto o imitam. Ora, qualquer coisa, como tal, imita a Deus. Logo, é verdadeira e sem falsidade. Portanto, nenhuma coisa é falsa.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho:<sup>4</sup> *Todo corpo é verdadeiro corpo e falsa unidade;* porque imita a unidade mas não é unidade. Ora, todas as coisas imitam a divina unidade, mas deficientemente. Logo, em todas há falsidade.

#### SOLUÇÃO.

Como o verdadeiro e o falso se opõem, e os contrários têm o mesmo sujeito, necessariamente há de existir, em primeiro lugar, a falsidade, na potência onde, em primeiro, existe a verdade, isto é, no intelecto. Ora, nas coisas não há verdade nem falsidade, senão pela relação delas com o intelecto. E como um ser se nomeia, absolutamente, segundo o que lhe convém, por essência, e, relativamente, segundo o que lhe convém, por acidente, uma coisa se pode chamar falsa, absolutamente, pela relação essencial com o intelecto de que depende e a que se compara por si. Porém, relativamente a outro intelecto, com o qual se relacione acidentalmente, só se pode chamar falsa relativamente. Ora, as coisas naturais dependem do intelecto divino como as artificiais do humano. E estas chamam-se falsas, absolutamente e em si mesmas, quando lhes falta a forma da arte; e por isso dizemos que um artífice fez obra falsa

<sup>1</sup> *Sentenças* I, d. 19, q. 5, a. 1; *Da Verdade*, q. 1, a. 10; *Metafísica* V, leit. 22; VI, leit. 4

<sup>2</sup> *Solilóquios*, liv. 2, c. 8

<sup>3</sup> *Da Verdadeira Religião*, c. 36

<sup>4</sup> *Da Verd. Relig.*, c. 34

quando falhou na operação da sua arte. Assim, pois, nas coisas dependentes de Deus, não pode haver falsidade, relativamente ao intelecto divino, porque tudo o que existe, nelas, procede da ordenação desse intelecto. Exceto talvez os agentes voluntários que têm o poder de se subtrair a tal ordenação, nisso consistindo o mal da culpa. E, em tal sentido, os pecados chamam-se na Escritura<sup>5</sup> falsidades e mentiras, segundo aquilo: *Por que amais a vaidade e buscais a mentira?* Assim também, e ao contrário, a operação virtuosa se chama verdade da vida, enquanto se subordina à ordem do divino intelecto, conforme a Escritura:<sup>6</sup> *Aquele que obra a verdade chega-se para a luz.*

Mas, relativamente ao nosso intelecto, com o qual as coisas naturais têm relação accidental, podem chamar-se falsas, não simples mas relativamente, e isto de dois modos. Primeiro, em razão do significado; chamando-se assim, falso nas coisas, ao que é significado ou representado por palavra ou pensamento falso. E deste primeiro modo qualquer coisa pode chamar-se falsa, relativamente ao que nela não existe. Assim, como se dissermos que é falso o diâmetro comensurável, segundo o Filósofo;<sup>7</sup> ou se dissermos, com Agostinho,<sup>8</sup> que um trágico é um falso Heitor. E ao contrário, uma coisa pode chamar-se verdadeira, pelo que lhe convém. Segundo, em razão da causa. E, assim, chama-se falsa a uma coisa que é causa de se formar dela uma opinião falsa. Pois é-nos natural julgar das coisas pela aparência exterior, porque o nosso conhecimento, atingindo primeiramente e em si mesmo os acidentes exteriores, tem a sua origem nos sentidos. Por isso, as coisas que, pelos seus acidentes externos, se assemelham a outras, chamam-se falsas por comparação com estas últimas; assim, o fel é um falso mel e o estanho uma falsa prata. E, deste modo, diz Agostinho:<sup>9</sup> *Chamamos falsas às coisas que apreendemos como verossímeis.* E o Filósofo diz<sup>10</sup> que se chamam falsas *todas as coisas a que é natural mostrarem-se quais não são ou o que não são.* E também, deste modo, chama-se falso ao homem amante das opiniões ou locuções falsas. Mas não por poder formá-las, porque, então, também os sapientes e os sábios se chamariam falsos, como diz Aristóteles.<sup>11</sup>

#### DONDE A RESPOSTA A' PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A realidade, relativamente ao intelecto, chama-se verdadeira, pelo que é; falsa, pelo que não é. Por onde, um *verdadeiro ator trágico é um falso Heitor*, como diz Agostinho.<sup>12</sup> Assim pois, como há um certo não-ser, nas coisas existentes, assim também há nelas uma certa razão de falsidade.

---

<sup>5</sup> SI 4, 3

<sup>6</sup> Jo 3, 21

<sup>7</sup> Metaf. V, leit. 22

<sup>8</sup> Solil., liv. 2, c. 10

<sup>9</sup> Solil., liv. 2, c. 6

<sup>10</sup> Metaf. V, leit. 22

<sup>11</sup> Metaf. V

<sup>12</sup> Solil., liv. 2, c. 10

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

As coisas nos enganam, não por si mesmas, mas por acidente, oferecendo ocasião à falsidade, por terem a semelhança com outras coisas, de que não têm a existência.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Relativamente ao intelecto divino, não se chamam falsas as coisas. Porque, então, seriam absolutamente falsas; mas relativamente ao nosso intelecto, sendo então falsas por acidente.

#### RESPOSTA A QUARTA, EM CONTRÁRIO.

A semelhança ou representação deficiente não induz razão de falsidade, senão quando dá ocasião a falsa opinião: por isso, não é qualquer semelhança que torna falsa uma realidade, mas uma semelhança tal que seja capaz de causar opinião falsa, e isso não a toda pessoa, mas em geral.

#### Art. II — SE HÁ FALSIDADE NOS SENTIDOS.<sup>13</sup>

O segundo discute-se assim. — Parece que, nos sentidos, não há falsidade.

1. — Pois, diz Agostinho:<sup>14</sup> *Se todos os sentidos do corpo indicam o que os afeta, ignoro o que mais se possa exigir deles. Por onde se vê que não somos enganados pelos sentidos; e, portanto, neles não há falsidade.*

2. *Demais.* — O Filósofo diz<sup>15</sup> que a falsidade não é própria dos sentidos, mas da fantasia.

3. *Demais.* — Nas vozes incomplexas não há verdade nem falsidade, mas só nas complexas. Ora, compor e dividir não pertence aos sentidos. Logo, neles não há falsidade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho:<sup>16</sup> *Parece que todos os nossos sentidos nos enganam, transviados pela semelhança.*

#### SOLUÇÃO.

Não há falsidade nos sentidos, senão do mesmo modo pelo qual há verdade. Ora, esta neles não existe, de modo que a conheçam, mas enquanto verdadeiramente apreendem os sensíveis, como dissemos antes (q. 16, a. 2). E isso se dá porque eles apreendem as coisas como elas são. Donde o poder haver neles falsidade quando apreendem ou julgam as coisas de maneira diversa do que são. Mas os sentidos apenas podem conhecer as coisas enquanto têm em si a semelhança delas. Ora, a semelhança de uma coisa pode existir nos sentidos de três modos. Primariamente e em si mesma, como, p. ex.: na vista está a semelhança da cor e dos outros sensíveis próprios. Ou, em si mesma, mas não primariamente, como, p. ex.: na vista está a semelhança da figura ou da grandeza e de todos os outros sensíveis comuns. De um terceiro modo, nem primariamente, nem em si, mas por acidente; p. ex.: na vista está a semelhança do homem, não enquanto homem, mas enquanto tal ser colorido é homem. Por onde, relativamente aos sensíveis próprios, os sentidos não têm conhecimento falso, senão por acidente, e em casos

<sup>13</sup> *Infra*, q. 85, a. 6; *Da Verd.*, q. 1, a. 2; *Da Alma* III, leit. 6; *Metaf.* IV, leit. 12

<sup>14</sup> *Da Verd. Relig.*, c. 33

<sup>15</sup> *Metaf.* IV, leit. 14

<sup>16</sup> *Sotil.*, liv. 2, c. 6

excepcionais. P. ex., por não ter sido, em virtude de uma indisposição do órgão, convenientemente recebida a forma sensível; assim como outros seres passivos, por causa de indisposição, recebem deficientemente a impressão dos agentes. Donde vem que, pela corrupção da língua enferma, as coisas doces parecem amargas. Porém, quanto aos sensíveis comuns e aos por acidente, mesmo os sentidos bem dispostos podem julgar falsamente, por não se referirem a esses sensíveis direta mas accidental ou consequentemente, porque se referem também a outras coisas.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Para os sentidos, sentir é ser afetado; donde, se se exprimem da maneira pela qual são afetados, não nos enganamos no juízo pelo qual julgamos sentir alguma coisa. Mas, de serem às vezes afetados de maneira diferente da realidade, resulta nos exprimirem a coisa diferentemente do que ela é; e, então, eles nos enganam em relação à coisa; mas não em relação ao sentir, em si mesmo.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

Dizemos não ser a falsidade própria aos sentidos, porque não se enganam em relação ao seu objeto próprio. Por isso. outra tradução diz mais claramente *que o sentido do sensível próprio não é falso*. À fantasia porém atribui-se a falsidade, porque representa a semelhança da coisa, mesmo ausente. Donde, quando alguém toma a semelhança pela realidade mesma, provém de tal apreensão a falsidade: e. por isso. o próprio Filósofo diz<sup>17</sup> que as sombras, as pinturas e os sonhos se dizem falsos, por não existirem as realidades de que têm a semelhança.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

A objeção procede, pois não há falsidade nos sentidos, como há no sujeito, que conhece o verdadeiro e o falso.

#### Art. III — SE HÁ FALSIDADE NO INTELECTO.<sup>18</sup>

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há falsidade no intellecto.

*Da Verd.*, q. 1, a. 12; *Da Interpretação* I, leit. 3; *Da Alma* III, leit. 11; *Metaf.* VI, leit. 4; IX, leit.

11

1. — Pois, diz Agostinho:<sup>19</sup> *Todo o que se engana não entende aquilo por onde se enganou*. Ora, diz-se que há falsidade num conhecimento quando por ele nos enganamos. Logo, não há falsidade no intellecto.

---

<sup>17</sup> *Metaf.* V, leit. 22

<sup>18</sup> *Infra* q. 58, a. 5; q. 85, a. 6; *Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; *Símula Contra os Gentios* I, c. 59; III, c. 108;

<sup>19</sup> *Questões*, liv. 85, q. 32



2. Demais. — O Filósofo diz<sup>20</sup> que *o intelecto é sempre reto*. Logo, nele não há falsidade. Mas, *em contrário*, diz Aristóteles:<sup>21</sup> *Onde há composição de intelectões há o verdadeiro e o falso*. Ora, tal composição existe no intelecto. Logo, nele há o verdadeiro e o falso.

#### SOLUÇÃO.

Como as coisas têm o ser pela forma própria, assim a potência cognoscitiva, o conhecimento, pela semelhança da coisa conhecida. Ora, a uma coisa natural não lhe falta o ser, que, pela sua forma, lhe convém, embora possa faltar-lhe algum acidente ou conseqüente. Assim, a um homem podem-lhe faltar os pés, mas não a essência humana. Assim também à potência cognoscitiva não lhe pode faltar o conhecimento quanto à coisa por cuja semelhança é informada, embora lhe possa faltar algum conseqüente ou acidente dela. Pois, como dissemos (a. 2), a vista não se engana relativamente ao seu sensível próprio, mas, sim, aos sensíveis comuns que lhe são conseqüentes, e aos sensíveis por acidente. Por onde, como o sentido é informado diretamente pela semelhança dos sensíveis próprios, assim também o intelecto, pela semelhança da quiddidade da coisa. Portanto, quanto à *quiddidade*, o intelecto não se engana, como também não se engana um sentido quanto ao seu sensível próprio. Porém, o intelecto pode enganar-se no compor ou dividir, atribuindo à coisa, cuja quiddidade entende, algo que dela não resulte ou lhe seja contrário. Pois o intelecto, julgando de tais realidades, comporta-se como os sentidos quando julgam dos sensíveis comuns accidentais; sempre conservada, contudo, a diferença já explicada, quando tratamos da verdade (q. 16, a. 2), a saber, que a falsidade pode existir no intelecto, não somente quando é falso o seu conhecimento, mas também porque ele a conhece, assim como conhece a verdade; ao passo que, nos sentidos, a falsidade não existe como conhecida, segundo já dissemos (a. 2).

Como, porém, só pode existir falsidade no intelecto quando ele compõe, também pode ela existir por acidente na operação do intelecto, que conhece a *quiddidade*, quando tal conhecimento implica a composição. O que se pode dar de dois modos. De um modo. se o intelecto atribuir a definição de uma coisa a outra; como, por ex., se atribuir ao homem a definição do círculo. E, então, a definição de uma coisa é falsa, atribuída a outra. De outro modo, quando compõe entre si partes da definição que não se podem adunar; e, então, a definição não somente é falsa em relação a uma determinada coisa, mas é falsa em si mesma. P. ex., se formasse esta definição — *animal racional quadrúpede* —, o intelecto, que assim definisse, seria falso, porque é falso ao formar esta composição — *algum animal racional é quadrúpede*. Por isso, o intelecto não pode ser falso, quando conhece as quiddidades simples; mas, ou é verdadeiro, ou não entende absolutamente nada.

---

<sup>20</sup> *Da Alma III, leit. 15*

<sup>21</sup> *Da Alma III, leit. 11*

## DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

A quiddidade da coisa sendo o objeto próprio do intellecto, dizemos propriamente que intelligimos alguma coisa quando dela julgamos, reduzindo-a à *quiddidade*; e tal se dá nas demonstrações em que não há falsidade. E nesse sentido é que se entende a expressão de Agostinho quando diz: *Todo o que se engana não entende aquilo por onde se enganou*. E não como querendo significar que não nos enganamos em nenhuma operação do intellecto.

## RESPOSTA A SEGUNDA.

O intellecto dos princípios é sempre reto. pois sobre eles não se engana, pela mesma razão por que não se engana sobre a *quiddidade*. Pois princípios evidentes são os que se conhecem logo que se lhes conheçam os termos, porque o predicado está incluído na definição do sujeito.

### Art. IV — SE O VERDADEIRO E O FALSO SÃO CONTRÁRIOS.

O quarto discute-se assim. — Parece que o verdadeiro e o falso não são contrários.

1. — Pois o verdadeiro e o falso opõem-se como o que é ao que não é; porque a *verdade é o que é*, como diz Agostinho.<sup>22</sup> Ora. o que é e o que não é não se opõem como contrários. Logo. o verdadeiro e o falso não são contrários.

2. Demais. — Um dos contrários não existe no outro. Ora. o falso existe no verdadeiro, pois, como diz Agostinho,<sup>23</sup> *um trágico não seria um falso Heitor, se não fosse um verdadeiro trágico*. Logo, o verdadeiro e o falso não são contrários.

3. Demais. — Em Deus não há nenhuma contrariedade. Pois, diz Agostinho,<sup>24</sup> nada é contrário à substância divina. Ora, Deus se opõe à falsidade; pois a Escritura<sup>25</sup> chama ao ídolo *mentira*: *Tem abraçado a mentira, i. é, os ídolos*, diz a Glosa. Logo. o verdadeiro e o falso não são contrários.

Mas. *em contrário*, o Filósofo<sup>26</sup> considera a falsa opinião contrária à verdadeira.

## SOLUÇÃO.

O verdadeiro e o falso opõem-se como contrários e não como a afirmação e a negação, consoante disseram alguns. Para evidenciá-lo devemos considerar que a negação não acrescenta nada, nem determina sujeito algum e, por isso, pode predicar-se tanto do ser como do não-ser. P. ex., não vendo e não-sentando. A privação, porém, não acrescenta nada, mas determina o seu sujeito. Pois a negação está no sujeito, diz Aristóteles;<sup>27</sup> assim, cego só se chama àquele a que é natural ver. O contrário, porém, acrescenta alguma coisa e determina o sujeito; o negro, p. ex., é

---

<sup>22</sup> *Solil.*, liv. 2. c. 5

<sup>23</sup> *Solil.*, liv. 2. c. 10

<sup>24</sup> *A Cidade de Deus*, liv. 12, c. 2

<sup>25</sup> *Jer* 8. 5

<sup>26</sup> *Da Interp.* II, c. 4

<sup>27</sup> *Metaf.* IV. leit. 3

uma espécie de cor. A falsidade acrescenta alguma coisa. Pois consiste, como diz o Filósofo,<sup>28</sup> em afirmar ou parecer que é alguma coisa que não é. ou que não é o que é. Assim, pois, como a verdade estabelece a aceção adequada à coisa, a falsidade, a que não é adequada. Logo, é manifesto que a verdade e a falsidade são contrárias.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

O que e. na realidade, é a verdade das coisas; mas o que é. como apreendido, é a verdade do intelecto, no qual reside a verdade primariamente. Donde, o falso é aquilo que não existe como apreendido. Ora. apreender o ser é contrário a apreender o não-ser; pois, como prova o Filósofo,<sup>29</sup> à opinião — *o bem é o bem* — é contrária à outra — *o bem não é o bem*.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

O falso não se funda no verdadeiro, que lhe é contrário, do mesmo modo que o mal não se funda no bem contrário; mas no que lhes é sujeito. E isto se dá tanto com a verdade como com a bondade, porque a verdade e o bem são comuns e convertem-se no ser. Por onde, assim como toda privação se funda num sujeito, que é o ser, assim todo mal se funda nalgum bem. e toda falsidade nalguma verdade.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

Os contrários e os opostos, privativamente, é natural fundarem-se num mesmo sujeito; por isso, em Deus, em si mesmo considerado, não há nenhuma contrariedade, nem em razão da sua bondade, nem da sua verdade, porque no seu intelecto não pode existir nenhuma falsidade. Mas, relativamente à apreensão nossa, há nele contrariedade, pois, à verdadeira opinião, a respeito de Deus, se opõe a falsa. E assim os ídolos se chamam mentiras, opostas à verdade divina, porque a falsa opinião sobre eles contraria a verdadeira, sobre a unidade de Deus.

---

<sup>28</sup> *Metaf.* IV. leit. 16

<sup>29</sup> *Da Interp.* II, c. 4

## QUESTÃO XXXI.

### Da unidade e da pluralidade em Deus.

Em seguida devemos tratar da unidade e da pluralidade em Deus.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

- 1.º - do nome de Trindade;
- 2.º - se se pode dizer: O Filho é diferente do Pai;
- 3.º - se a locução exclusiva da diferença pode acrescentar-se, em Deus, ao nome essencial;
- 4.º - se pode acrescentar-se ao termo pessoal.

#### Art. I — SE EM DEUS HA TRINDADE.<sup>1</sup>

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há Trindade em Deus.

1. — Pois todo nome divino significa substância ou relação. Ora, o nome de *Trindade* não significa substância, porque então se predicaria de cada uma das pessoas; nem relação, porque não é empregado como referente a outro. Logo, não se deve aplicar a Deus o nome de *Trindade*.

2. Demais. — O nome de *Trindade*, significando multidão, é coletivo e portanto não convém a Deus, porque a unidade expressa pelo nome coletivo é mínima, ao passo que a de Deus é máxima. Logo, o nome de *Trindade* não convém a Deus.

3. Demais. — Todo trino é tríplice. Ora, a triplicidade, sendo uma espécie de desigualdade, não existe em Deus. Logo, nem a *Trindade*.

4. Demais. — Sendo Deus a sua essência, tudo o que nele existe está na unidade da sua essência. Ora, se em Deus há Trindade, esta existirá na unidade da sua essência. Logo, haverá nele três unidades essenciais, o que é herético.

5. Demais. — Em tudo o que se diz de Deus, o concreto é predicado do abstrato; assim a deidade é Deus e a paternidade é o Pai. Ora, à Trindade se não pode chamar *trina*, porque então haveria nove realidades em Deus, o que é errôneo. Logo, não se deve aplicar o nome de *Trindade* a Deus.

Mas, em contrário, diz Atanásio:<sup>2</sup> *Devemos venerar a Unidade na Trindade e a Trindade na Unidade.*

#### SOLUÇÃO.

O nome de *Trindade* em Deus significa um determinado número de pessoas. Pois, assim como pomos a pluralidade de pessoas em Deus, assim também devemos usar do nome de *Trindade*; porquanto o mesmo que a pluralidade significa indeterminadamente, determinadamente o significa o nome de *Trindade*.

---

<sup>1</sup> *Sentenças*, d. 24, q. 2, a. 2

<sup>2</sup> no "Símbolo dos Apóstolos" (*Credo*)

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

O nome de *Trindade*, segundo a etimologia do vocábulo, significa a essência una de três pessoas; e é como se disséssemos *unidade de três*. Mas na sua expressão própria esse vocábulo significa antes o número das pessoas de uma mesma essência. Por isso não podemos dizer que o Pai seja Trindade, pois não é três pessoas. Porque o vocábulo não significa as relações mesmas das pessoas, mas antes o número delas, nas suas relações mútuas. E daí vem que este, pela sua denominação, não é um termo que exprima relação.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

Duas coisas implica o nome coletivo: a pluralidade dos supostos e uma certa unidade, a saber, a de uma determinada ordem. Assim, o povo é uma multidão de homens compreendidos numa mesma ordem. Ora, quanto à primeira, o nome de *Trindade* convém com os nomes coletivos; mas, quanto à segunda, deles difere; pois na divina Trindade não somente há unidade de ordem, mas com esta vai também a de essência.

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

*Trindade* se emprega em sentido absoluto, pois significa o número ternário das pessoas. Ao passo que a *triplicidade* significa proporção de desigualdade; pois é uma espécie de proporção desigual, como está claro em Boécio.<sup>3</sup> Logo, não há em Deus triplicidade, mas *Trindade*.

#### RESPOSTA A QUARTA.

Pela Trindade divina se entendem o número e as pessoas enumeradas. Assim, quando falamos da *Trindade na unidade*, não introduzimos o número na unidade da essência, como se esta fosse três vezes uma; mas as pessoas enumeradas na unidade da natureza, assim como dizemos que os supostos de uma natureza nela existem. E, inversamente, dizemos que há *unidade na Trindade*, como dizemos que a natureza está nos seus supostos.

#### RESPOSTA A QUINTA.

Quando dizemos — *A Trindade é trina* —, com a idéia de número, que aí introduzimos, exprimimos a multiplicidade do mesmo número, em si mesmo; pois o que chamamos *trino* importa distinção nos supostos do ser do qual o predicamos. Portanto, não podemos dizer que a Trindade é trina; pois seguir-se-ia, de ser trina a *Trindade*, que três seriam os seus supostos; assim como, de dizer-se que *Deus é trino*, resulta serem três os supostos da divindade.

#### Art. II — SE O FILHO É OUTRO QUE NÃO O PAI.<sup>4</sup>

O segundo discute-se assim. — Parece não é o Filho outro que não o Pai.

---

<sup>3</sup> *Aritmética*, liv. 1, c. 23

<sup>4</sup> *Sent.* I, d. 9, q. 1, a. 1; d. 19, q. 1, a. 1, ad 2; d. 24, q. 2, a. 1; *Do Poder (Divino)*, q. 9, a. 8

1. — Pois outro implica relação de diversidade substancial. Se, portanto, o Filho é outro que não o Pai, resulta que é deste diverso, o que vai contra Agostinho<sup>5</sup> quando afirma que, dizendo três pessoas, *não queremos nisso compreender a diversidade*.

2. Demais. — Todos os seres entre si outros, de algum modo entre si diferem. Se pois o Filho é outro que não o Pai, resulta que é deste diferente; o que vai contra Ambrósio,<sup>6</sup> dizendo: *O Pai e o Filho são unos pela divindade; nem há entre eles diferença de substância ou qualquer outra diversidade*.

3. Demais. — De ser *outro* deriva o ser alheio. Ora, o Filho não é alheio ao Pai; pois Hilário diz<sup>7</sup> que nas pessoas divinas *nada é diverso, nada alheio, nada separável*. Logo, o Filho não é outro que não o Pai.

4. Demais. — *Outro e outra coisa* significam o mesmo e só diferem pela significação genérica. Ora, se o Filho é outro que não o Pai, resulta que o primeiro é outra coisa, diferente do Pai.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho:<sup>8</sup> *Una é a essência do Pai, do Filho e do Espírito Santo, na qual não é uma coisa o Pai, outra, o Filho e a outra, o Espírito Santo, embora pessoalmente seja um o Pai, outro, o Filho, outro, o Espírito Santo*.

#### SOLUÇÃO.

Pois que se incorre em heresia proferindo palavras desordenadas, como diz Jerônimo, por isso, quando se fala da Trindade, é necessário proceder com cautela e modéstia. Porque, como diz Agostinho,<sup>9</sup> *em nenhum assunto mais perigosamente se erra, em nenhum a perquirição é mais laboriosa e a descoberta mais frutuosa*. Importa por isso, ao tratarmos da Trindade, evitar dois erros opostos, prudentemente caminhando entre um e outro. Tais são o erro de Ario, ensinando a Trindade das substâncias com a das pessoas; e o de Sabélio, ensinando a unidade de pessoa com a de essência.

Por onde, para escapar ao erro de Ario, devemos evitar aplicar a Deus os nomes de *diversidade e diferença*, para não o privarmos da unidade de essência. Podemos, porém, usar da palavra *distinção*, por causa da oposição relativa. E assim, quando em qualquer escritura autêntica encontramos a diversidade ou diferença de pessoas, diversidade ou diferença significam distinção. E, para não destruímos a simplicidade da divina essência, devemos evitar os nomes de *separação e divisão*, que é a do todo em suas partes. Para não destruímos a igualdade, devemos evitar o nome de *disparidade*. Para não eliminarmos a semelhança, devemos evitar as palavras *alheio e discrepante*;

---

<sup>5</sup> *Da Trindade*, liv. 7, c. 4

<sup>6</sup> *Da Fé* I, c. 2

<sup>7</sup> *Da Trind.* VII, n. 39

<sup>8</sup> *Da Fé a Pedro*, c. 1

<sup>9</sup> *Da Trind.* I, c. 3

assim, diz Ambrósio<sup>10</sup> que no Pai e no Filho não há *discrepância, mas a divindade una*; e segundo Hilário, como se disse, em Deus *nada é alheio, nada separável*.

Por outro lado, para evitarmos o erro de Sabélio, devemos evitar a palavra *singularidade* a fim de não tolhermos a comunicabilidade à essência divina; por isso diz Hilário:<sup>11</sup> *E sacrilégio ensinar que o Pai e o Filho são cada qual um Deus*. Devemos também evitar a expressão *único* para não tolhermos o número das pessoas; donde, o dito de Hilário, no mesmo livro, que de Deus se excluem *os conceitos de singular e de único*. Dizemos contudo *único Filho*, por não haver vários filhos em Deus; não dizemos, porém, *único Deus*, por ser a divindade comum a todas as pessoas. Também devemos evitar a palavra *confuso*, para não tolhermos às pessoas a ordem de natureza; donde o dizer de Ambrósio:<sup>12</sup> *Nem é confuso o que é uno, nem pode ser múltiplo o que não é diferente*. Enfim, devemos evitar o nome de *solitário* para não tolhermos o consórcio das três pessoas; assim, Hilário diz:<sup>13</sup> *Não devemos ensinar que Deus é solitário nem diverso*.

Ora, a palavra *outro*, no masculino, só importa distinção de suposto. Por isso, podemos com conveniência dizer que *o Filho é outro que não o Pai*, por ser *outro* suposto da natureza divina, como é outra pessoa e outra hipóstase.

#### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

*Outro*, sendo um nome particular, diz respeito ao suposto, e por isso satisfaz-lhe a noção da distinção de substância, que é a *hipóstase* ou a pessoa. Mas a *diversidade* exige a distinção substancial da essência. E, portanto, não podemos dizer que o Filho seja *diverso* do Pai, embora seja *outro*.

#### RESPOSTA A SEGUNDA.

*Diferença* importa distinção formal. Ora, em Deus há uma só forma, como se lê na Escritura:<sup>14</sup> . . . *O qual, tendo a natureza de Deus*. . . — Por onde, não convém propriamente a Deus o nome de *diferença*, como é claro pela autoridade aduzida. — Contudo, Damasceno<sup>15</sup> usa do nome de *diferença*, tratando das pessoas divinas, no sentido em que a propriedade relativa é significada a modo de forma; e daí o dizer ele que não diferem entre si as hipóstases pela substância, mas pelas propriedades determinadas. Ao passo que a *diferença* é tomada no sentido de distinção, como se disse.

---

<sup>10</sup> *Da Fé I, c. 2*

<sup>11</sup> *Da Trind. VII, n. 39*

<sup>12</sup> *Da Fé I, c. 2*

<sup>13</sup> *Da Trind. IV, n. 18*

<sup>14</sup> *Flp 2, 6*

<sup>15</sup> *Da Fé Ortodoxa, liv. 3, c. 5*

#### RESPOSTA A TERCEIRA.

*Albeio* é o estranho e dessemelhante. Ora, tal não dizemos quando empregamos a palavra *outro*. E, assim, dizemos que o Filho é *outro* que não o Pai, embora não digamos que seja *albeio*.

#### RESPOSTA A QUARTA.

O gênero neutro é uniforme, ao passo que o masculino e o feminino são formados e distintos. E, por isso, pelo gênero neutro convenientemente exprimimos a essência comum; mas, pelo masculino e pelo feminino, um suposto determinado em a natureza comum. Por isso, quando se trata do homem, à pergunta — *Quem é este?* — responde-se — *Sócrates* — que é o nome do suposto. Mas, à pergunta — *Que coisa é este?* — responde-se — *animal racional e mortal*. Por onde, em Deus a distinção, sendo pessoal e não essencial, dizemos que o Pai é *outro* que não o Filho, não, porém, *outra coisa*; e, ao inverso, dizemos que são *um*, não, porém, *uno*.

#### Art. III — SE A LOCUÇÃO EXCLUSIVA, SÓ - DEVE-SE ACRESCENTAR AO TERMO ESSENCIAL, EM DEUS.<sup>16</sup>

O terceiro discute-se assim. — Parece que não devemos acrescentar, ao termo essencial em Deus, a locução exclusiva *só*.

1. — Pois, segundo o Filósofo,<sup>17</sup> *só é quem não está com outro*.

Ora, Deus está com os anjos e as almas santas. Logo, não podemos dizer que Deus está *só*.

2. Demais. — Tudo o que se acrescentar ao termo essencial, em Deus, pode ser predicado de qualquer das pessoas, em si, e de todas simultaneamente. Assim, podemos dizer com conveniência que *Deus é sábio*; podemos dizer — *o Pai é Deus sábio, e a Trindade é Deus sábio*. Ora, Agostinho escreve:<sup>18</sup> *Devemos examinar a opinião que ensina não ser só o Pai o verdadeiro Deus*. Logo não se pode dizer — *só Deus*.

3. Demais. — A locução *só*, acrescentada ao termo essencial, constituirá uma predicação pessoal ou uma predicação essencial. Ora, pessoal não pode ser; porque a proposição *só Deus é Pai* é falsa, pois também o homem pode sê-lo. Nem essencial, porque, se fosse verdadeira a proposição — *Só Deus cria* —, sê-lo-ia também estoutra — *Só o Pai cria* —, porque tudo o que é dito de Deus pode sê-lo do Pai. Ora, esta última proposição é falsa, porque também o Filho é criador. Logo, a locução *só* não se pode acrescentar ao termo essencial, em Deus.

Mas, em contrário, a Escritura:<sup>19</sup> *Ao Rei dos séculos imortal, invisível, a Deus só*.

---

<sup>16</sup> *Sent. I, d. 21, q. 1, a. 1*

<sup>17</sup> *Dos Argumentos Sofísticos II, c. 3*

<sup>18</sup> *Da Trind. VI, c. 9*

<sup>19</sup> *1 Tim 1, 17*



## SOLUÇÃO.

Esta locução só pode ser tomada como categoremática ou sincategoremática. Categoremática é a locução que atribui de modo absoluto uma realidade a um suposto, como branco, ao homem, quando dizemos *homem branco*. Donde, se neste sentido tomássemos a locução *só*, de nenhum modo poderia ser acrescentada a qualquer termo, em Deus; porque afirmaria a soledade relativamente ao termo ao qual se acrescentasse; donde resultaria ser Deus solitário, o que vai contra o que dissemos (a. 2). Porém, sincategoremática é a locução que implica uma ordenação do predicado para o sujeito como a locução *todo* ou *nenhum*. E semelhantemente a locução *só*, porque exclui qualquer outro suposto, da união com o predicado. Assim, quando dizemos — *Sócrates só escreve* — não queremos com isso significar que Sócrates seja solitário, mas que ninguém participa com ele do ato de escrever, embora muitos coexistam com ele. E deste modo nada impede se acrescente a locução *só* a algum termo essencial em Deus, excluindo-se todos os outros seres de uma união predicativa com Deus; como se disséssemos — *só Deus é eterno*; pois nada fora dele o é.

### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Embora os anjos e as almas santas estejam sempre com Deus, todavia, se nele não houvesse pluralidade de pessoas, estaria só ou solitário. Pois não exclui a solidão o estar associado com um ser de natureza diversa; assim dizemos que alguém está só num jardim embora nele haja muitas plantas e animais. E, de idêntica maneira, Deus estaria só e solitário, embora estando com ele anjos e homens, se não existissem várias pessoas divinas. Logo, a sociedade com os anjos e as almas não exclui de Deus a solidão absoluta, e muito menos a relativa, referente a um atributo.

### RESPOSTA A SEGUNDA.

A locução *só*, propriamente falando, não se emprega em relação ao predicado, que é tomado formalmente; pois diz respeito ao suposto, por excluir este, ao qual se une, outro suposto. Mas o advérbio *somente*, sendo exclusivo, pode ser empregado em relação ao sujeito e ao predicado, e assim podemos dizer — *somente Sócrates corre*, i. é, *nenhum outro*; e — *Sócrates corre somente*, i. é, *nada mais faz*. Por onde, não se pode propriamente dizer — *o Pai só é Deus*, ou — *a Trindade só é Deus*; a menos que em relação ao predicado não se subentenda alguma particularidade, como no dizer *a Trindade é o Deus que só é Deus*. Ora, quando Agostinho diz que não só o Pai é Deus, mas só a Trindade o é, exprime-se expositivamente como se afirmasse: quando se diz — *Ao rei dos séculos invisível, a Deus só* —, esse dito não se aplica à pessoa do Pai, mas só à Trindade.

## RESPOSTA A TERCEIRA.

De um outro modo a locução só pode se acrescentar ao termo essencial; pois duplo é o sentido da proposição — *só Deus é Pai*. — Porque a palavra — Pai — pode ser predicada da pessoa do Pai, e então a proposição é verdadeira, pois tal pessoa não é homem. Ou pode significar a relação somente, e então é falsa, pois a relação de paternidade também se encontra em outros seres, embora não univocamente. Do mesmo modo, é verdadeira a proposição — *só Deus cria* —, mas dela se não segue — *logo, só o Pai*; porque, como dizem os lógicos, a locução exclusiva imobiliza o termo ao qual se une, de modo a se não poder descer abaixo dele, para nenhum suposto. Assim, não há seqüência nestas duas proposições: *Só o homem é um animal racional mortal; logo, só Sócrates*.

Art. IV — SE A LOCUÇÃO EXCLUSIVA PODE SER UNIDA AO TERMO PESSOAL, MESMO SE O PREDICADO FOR COMUM.<sup>20</sup>

O quarto discute-se assim. — Parece que a locução exclusiva pode se unir ao termo pessoal, mesmo se o predicado for comum.

1. — Pois. diz o Senhor, falando ao Pai:<sup>21</sup> *Para que te conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Logo, só o Pai é Deus verdadeiro*.

2. Demais. — Diz a Escritura:<sup>22</sup> *Ninguém conheceu o Filho senão o Pai*, o que é como se dissesse: *Só o Pai conheceu o Filho*. Ora, ter conhecido o Filho é comum. Donde se conclui o mesmo que antes.

3. Demais. — A locução exclusiva não exclui aquilo que pertence à noção do termo ao qual se une; e, portanto, não lhe exclui a parte nem o todo. Assim, não há seqüência nestas proposições: *Sócrates só é branco; logo, a sua mão não é branca*; ou *logo, o homem não é branco*. Ora, uma pessoa está compreendida na noção de outra, como o Pai na do Filho, e reciprocamente. Portanto, o dizer-se que *só o Pai é Deus* não exclui o Filho ou o Espírito Santo. Donde se conclui que essa locução é verdadeira.

4. Demais. — Canta a Igreja: *Tu só és altíssimo, Jesus Cristo*.

Mas. *em contrário*. — A locução — *Só o Pai é Deus* — comporta duas interpretações, a saber: *o Pai é Deus* — e — *Nenhum outro senão o Pai é Deus*. Ora. esta última é falsa, pois o Filho é outro que não o Pai e é Deus; logo. também estoura é falsa: *Só o Pai é Deus*. E assim em casos semelhantes.

---

<sup>20</sup> Sem. I, d. 21, q. 1. a. 2; Mt 11

<sup>21</sup> Jo 17. 3

<sup>22</sup> Mt 11, 27

## SOLUÇÃO.

Quando dizemos — *Só o Pai é Deus* — esta proposição pode ter sentido múltiplo. Assim, significando só a soledade em relação ao Pai, é falsa, pois é tomada em sentido categoremático. Mas, se for tomada em sentido sincategoremático, de novo pode ter sentido múltiplo. Se implicar alguma exclusão da forma do sujeito, então é verdadeira e o sentido de — *só o Pai é Deus* — é: *Aquele com o qual nenhum outro é Pai, é Deus*. E neste sentido expõe Agostinho:<sup>23</sup> *Dizemos que o Pai é só, não que esteja separado do Filho ou do Espírito Santo; mas, assim dizendo, queremos significar que, existindo simultaneamente com ele, não são o Pai*. Mas este sentido não resulta do modo habitual de falar, sem se subentender alguma outra proposição como esta: *Aquele que só é chamado Pai, é Deus*. Pois, no seu sentido próprio, a locução exclusiva repele qualquer união com o predicado. Assim que a proposição é falsa se exclui *outro*, no masculino; é, porém, verdadeira se exclui somente *outra coisa*, no neutro; pois o Filho é outro que não o Pai, não porém outra coisa; e semelhantemente o Espírito Santo.

Mas a locução *só*, dizendo respeito propriamente ao sujeito, como vimos (a. 43, ad 2), mais se emprega para excluir *outro* que *outra coisa*. Por onde, tal locução não a devemos aplicar extensivamente, mas explicá-la como for encontrada em escritura autêntica.

### DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO.

O dito — *um só verdadeiro Deus a ti* — não se entende da pessoa do Pai, mas de toda a Trindade, como expõe Agostinho.<sup>24</sup> Ou se se entender da pessoa do Pai, não se excluem as outras pessoas por causa da unidade de essência; pois, *só* exclui apenas outra coisa, como dissemos.

### E SEMELHANTE É A RESPOSTA A SEGUNDA.

Pois, quando dizemos do Pai algo de essencial, não excluimos o Filho ou o Espírito Santo, por causa da unidade de essência. Por onde devemos saber que, no lugar citado, a expressão *ninguém* não é, conforme a significação desse vocábulo, o mesmo que *nenhum homem*, pois não poderíamos excetuar a pessoa do Pai. Mas essa palavra é tomada no sentido usual, distributiva-mente. para significar qualquer natureza racional.

### RESPOSTA A TERCEIRA.

A locução exclusiva não exclui o que pertence à noção do termo ao qual está unida, se não diferem pelo suposto, como a parte e o todo. Ora, o Filho difere do Pai. pelo suposto; e, portanto, a razão não é a mesma.

### RESPOSTA A QUARTA.

Não dizemos, em sentido absoluto, que só o Filho seja altíssimo; mas que só é altíssimo *com o Espírito Santo, na glória de Deus Pai*.

---

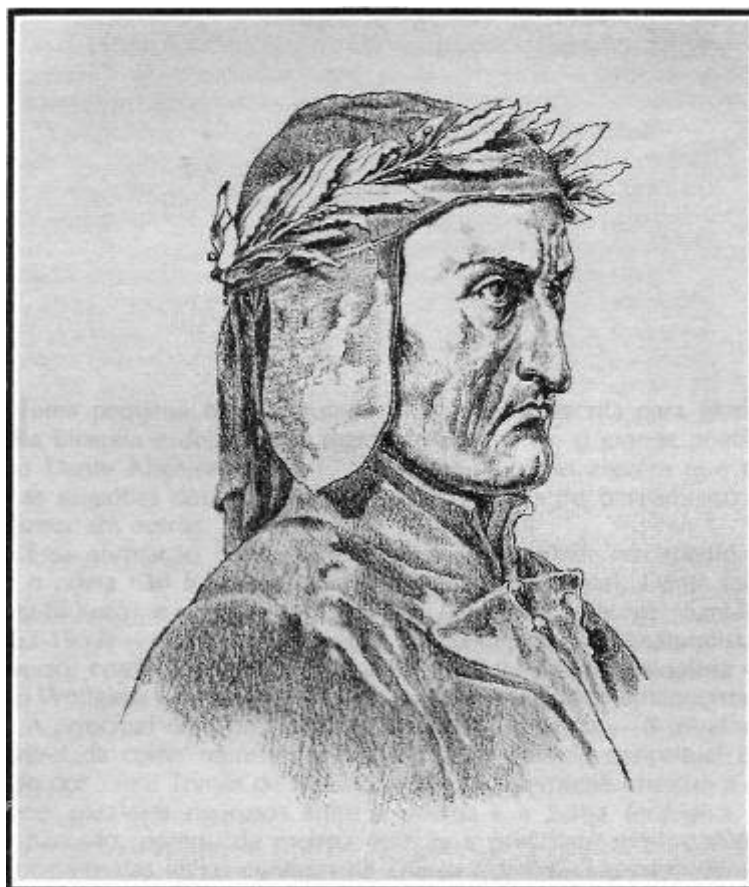
<sup>23</sup> *Da Trind. VI, c. 7*

<sup>24</sup> *Da Trind. VI, c. 9*

# DANTE

## VIDA E OBRA

Consultoria: **Ângelo Ricci**



Numa pequena obra intitulada *O Banquete*, escrita para glorificar a filosofia e dela extrair regras de bem viver, o grande poeta italiano Dante Alighieri (1265-1321) define-se como alguém que recolhe as migalhas deixadas pelos grandes mestres do pensamento e as transmite aos outros.

Essa afirmação contém certo fundo de verdade, na medida em que o poeta não foi propriamente um filósofo original. Dante foi um poeta-filósofo e como tal — no dizer de George Santayana (1863-1952) — o maior expoente da concepção sobrenaturalista do universo, como Lucrécio (96-55 a.C.) o foi da visão materialista e Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) da idéia romântico-dinamicista.

A principal obra de Dante — a *Divina Comédia* — é usualmente interpretada como representação poética do edifício conceitual construído por Santo Tomás de Aquino, e alguns intérpretes chegam a estabelecer paralelos rigorosos entre o poema e a *Suma Teológica*. Outros não são, porém, da mesma opinião e procuram mostrar como a maior parte das idéias contidas na *Divina Comédia* corresponde a noções comuns a todos os autores medievais, como o papel primacial da teologia; a organização hierárquica da realidade, desde as coisas sensíveis até os anjos e Deus; o uso de certa simbologia.

Alguns comentadores têm mostrado a influência exercida sobre a obra de Dante pelo pensamento árabe, especialmente Averróis e Avicena. Segundo esses intérpretes, sobretudo a idéia de Deus como luz e a doutrina das inteligências e da iluminação teriam sido extraídas por Dante, menos da tradição agostiniana do que da filosofia árabe. Mas isso é bastante controvertido.

Dante integra todas essas idéias numa síntese que expressa artisticamente a concepção cristã medieval das coisas divinas e humanas. Entretanto, a *Divina Comédia* — à parte o valor poético — permanece também como expressão significativa do pensamento original de Dante, que antecipa as linhas fundamentais da filosofia humanista.

Ao mesmo tempo poética e filosófica, a *Vida Nova* é a história do famoso amor de Dante por Beatriz. A obra apresenta clima lírico, sendo constituída por uma série de poemas, ligados e comentados por trechos em prosa, que pretendem explicar as passagens poéticas de maneira didática. Aparentemente simples, a obra encerra, no entanto, uma complexidade de significados que têm sido diversamente interpretados. Assim é que se pode ver na *Vida Nova* o drama humano da procura da verdade eterna e de um mundo platônico de puras idéias. A amada Beatriz — que na *Divina Comédia* conduz o poeta ao paraíso — tem sido interpretada como a própria teologia, da qual a filosofia seria serva, de acordo com a concepção medieval.

Mas Dante não compôs apenas poesia encerrando conteúdo filosófico; escreveu também um tratado teórico sobre problemas políticos, intitulado *Monarquia*. O medievalista Etienne Gilson considera-o um livro notável, ao qual poucas obras de filosofia política da Idade Média podem comparar-se.

Na *Monarquia*, Dante aponta dois fins últimos ao homem, correspondentes à sua dupla natureza. Enquanto ser corruptível, o homem deve procurar a felicidade possível dentro dos quadros políticos da cidade; enquanto incorruptível, tende à beatitude contemplativa da vida eterna. Dentro dessas coordenadas básicas, Dante propõe sua solução para o principal problema político que preocupou a segunda fase da Idade Média: o das relações entre o poder temporal e o poder espiritual, entre o império e o papado.

Para atingir aqueles dois fins distintos, o homem necessita, segundo Dante, de dois mestres diferentes. Um seria o papa, que conduz os homens à beatitude eterna através das verdades da Revelação; o outro seria o imperador, que deve conduzir o gênero humano à felicidade temporal, de acordo com os ensinamentos da filosofia. Essas duas autoridades — assim como os fins correspondentes — são últimas e supremas, cada uma em seu domínio próprio. O imperador e o papa receberiam sua autoridade diretamente de Deus; o chefe temporal nada deveria ao sumo pontífice, a não ser o respeito filial devido por todos os cristãos.

Outra obra teórica do autor da *Divina Comédia* intitula-se *A Respeito da Linguagem Vulgar* e ocupa lugar particularmente importante dentro da história da lingüística. Dante aí estuda criticamente a natureza e as qualidades da língua, analisando o latim, idioma culto da época, e os três idiomas românticos por ele conhecidos: o francês, ou "langue d'oïl", o provençal, ou "langue d'oc" e o italiano, ou língua "si". Considera-se que nessa obra, embora inacabada, encontram-se as primeiras formulações da filologia e da lingüística modernas.

## Cronologia

1265 — *Dante Alighieri nasce em Florença, em maio.*

1266 — Nascimento de Giotto.

1274 — *Dante encontra Beatriz pela primeira vez.* Morte de Santo Tomás de Aquino.

1276 — Morre o poeta Guido Guinizelli.

1277 — A doutrina tomista é condenada em Paris e Canterbury.

1278 — A ordem dominicana adota o tomismo como doutrina oficial. 1285(?) — *Dante casa-se com Gemma Donati.*

1289 — *Combate os gibelinos na batalha de Campaldino.*

1290 — *Morte de Beatriz.*

1293(?) — *Dante escreve Vida Nova.*

1294(?) — Morre Brunetto Latini. Com a morte de Celestino V, inicia-se o pontificado de Bonifácio VIII.

1295 — *Dante torna-se membro do conselho especial do povo guelfon.* 1298 — *Dante viaja a San Gimignano em missão diplomática.*

1300 — Morre Cuido Cavalcanti.

1301 — A pedido de Bonifácio VIII, Charles de Valois vai pacificar Florença.

1302 — *Dante é acusado de "baratteria" (práticas corruptas). É exilado.*

1303 — Morre Bonifácio VIII. 1304 — Nasce Petrarca.

1307 — *Dante escreve O Banquete.*

1308 — Com a morte de Alberto da Áustria, Henrique VII de Luxemburgo torna-se imperador.

1313 — Morre Henrique VII. *Dante redige Sobre a Monarquia*. 1321 — *Morre na noite de 13 de setembro*.

#### Bibliografia

DAVIS, C. T.: *Dante and the Idea of Rome*, Oxford, 1957.

ENTRÈVES, A. P. d': *Dante as a Political Thinker*, Oxford, 1952.

FOSTER, K.: *The Theology of the "Inferno" in Cod's Tree*, Londres, 1957.

GILSON, E.: *Dante et la Philosophie*, J. Vrin, Paris, 1939.

MANDONNET, P.: *Dante le Théologien*, Paris, 1935.

MAZZEO, J. A.: *Structure and Thought in the Paradiso*, Ithaca, Nova York, 1958.

MAZZEO, J. A.: *Medieval Cultural Tradition in Dante's Comedy*, Ithaca, Nova York, 1960.

NARDI, B.: *Saggi di Filosofia Dantesca*, Roma, 1930.

SANTAYANA, O.: *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, Goethe*, Doubleday Anchor Books, Nova York, 1964.

SWING, T. K.: *The Fragile Leaves of the Sybil: Dante's Master Plan*, Westminster, 1962.

DANTE ALIGHIERI

VIDA NOVA

Tradução e notas: **Paulo M. Oliveira e Blasio Demetrio**

## I

Naquela parte do livro da minha memória, diante da qual pouco se poderia ler, acha-se uma rubrica que diz: *Incipit vita nova*.<sup>1</sup> Sob a qual rubrica eu acho escritas as palavras que é meu intento transcrever neste livro; e, se não todas, ao menos a sua sentença.

## II

Nove vezes já, depois do meu nascimento, tornara o céu da luz<sup>2</sup> quase a um mesmo ponto, quanto à sua própria giração,<sup>3</sup> quando aos meus olhos apareceu primeiro a gloriosa senhora da minha mente, a qual foi chamada por muitos Beatriz, que não sabiam senão assim chamar-lhe. Ela nesta vida já estivera, tanto que, no seu tempo, o céu estrelado movera-se para a parte do oriente das onze partes uma de um grau,<sup>4</sup> de maneira que quase no princípio do seu nono ano me apareceu, e eu a vi quase no fim do meu nono. Apareceu vestida de nobilíssima cor, humilde e honesta, sanguínea, cingida e ornada à guisa que à sua juveníssima idade convinha. Naquele ponto, digo com verdade que o espírito da vida,<sup>5</sup> que habita a secretíssima câmara do coração, começou a tremer tão fortemente, que aparecia de modo horrível nas menores pulsações; e, tremendo, disse estas palavras: *Ecce Deus fortior me, qui veniens, dominabitur mihi*.<sup>6</sup> Naquele ponto, o espírito animal, que habita a alta câmara<sup>7</sup> à qual todos os espíritos sensitivos levam as suas percepções, começou a maravilhar-se muito e, falando especialmente aos espíritos visuais, disse estas palavras: *Apparuit iam beatitudo vestra*.<sup>8</sup> Naquele ponto, o espírito natural, que habita a parte onde se ministra a nossa nutrição, começou a chorar e, chorando, disse estas palavras: *Heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps*.<sup>9</sup> Doravante digo que Amor se apoderou de minha alma, a qual foi por ele tão depressa desposada, e começou a tomar sobre mim tanta segu-

---

<sup>1</sup> Tradução: Começa uma vida nova. (N. do E.)

<sup>2</sup> O do Sol, que, segundo Ptolomeu, ocupava o quarto céu.

<sup>3</sup> Ao céu do Sol eram atribuídos dois movimentos, um que lhe era próprio e outro proveniente do primeiro céu, móvel ou cristalino.

<sup>4</sup> Segundo os antigos, o céu das estrelas fixas movia-se do ocidente para o oriente e um grau cada cem anos. Beatriz tinha, pois, oito anos e quatro meses quando Dante a conheceu.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino distinguia na alma o espírito da vida, o espírito animal e o espírito natural.

<sup>6</sup> Tradução: Eis um Deus mais forte do que eu que vem dominar-me. (N. do E.)

<sup>7</sup> O cérebro.

<sup>8</sup> Tradução: Apareceu já a vossa beatitude. (N. do E.)

<sup>9</sup> Tradução: Ai! infeliz de mim!, pois para o futuro serei impedido freqüentemente. (N. do E.)



rança e tanta senhoria pela virtude que lhe dava a minha imaginação, que me convinha satisfazer completamente todos os seus prazeres. Ele mandava-me muitas vezes que procurasse ver esse anjo juveníssimo. de modo que eu na minha meninice muitas vezes a andei procurando, e a vi com tão nobres e louváveis aparências que. certo, dela se podia dizer a palavra do poeta Homero: "Não parecia filha de homem mortal, mas de Deus". E, se bem que a sua imagem, que continuamente estava comigo, fosse audácia de Amor a se apoderar de mim. todavia era de tão nobre virtude, que nenhuma vez tolerou que Amor me regesse sem o fiel conselho da razão nas coisas em que tal conselho fosse útil ouvir. E, se bem que sobrestar às paixões e atos de tanta juventude pareça um falar fabuloso, eu me afastarei deles; e, passando por muitas coisas que se poderiam tirar do modelo onde nascem, chegarei às palavras que estão escritas na minha memória sob maiores parágrafos.

### III

Depois que se passaram tantos dias que se completaram justamente os nove anos após a aparição acima descrita daquela gentilíssima, no último desses dias aconteceu que a admirável mulher me apareceu vestida de cor branquíssima, no meio de duas gentis mulheres, as quais eram de mais longa idade; e, passando por uma rua, volveu os olhos para a parte em que eu estava muito receoso e. com a sua inefável cortesia, que é hoje merecida no grande século,<sup>10</sup> saudou-me muito virtuosamente, tanto, que me pareceu então ver todos os termos da beatitude. A hora que o seu dulcíssimo saudar me alcançou era sem dúvida a nona daquele dia; e, como fosse a primeira vez que as suas palavras se moveram para vir aos meus ouvidos, tomei tanta doçura, que, como inebriado, deixei a multidão e me dirigi a um lugar solitário do meu quarto, onde me pus a pensar naquela cortesíssima. E, pensando, me sobreveio um sono suave, no qual tive uma visão maravilhosa: parecia-me ver no quarto uma névoa da cor do fogo, dentro da qual eu discernia a figura de um senhor cujo aspecto causava medo a quem a olhasse; e me parecia tão alegre de si mesmo, que era admirável; e nas suas palavras dizia muitas coisas, das quais eu não entendia senão poucas; entre as quais entendia estas: *Ego dominus tuus.*<sup>11</sup> Nos seus braços, parecia-me ver uma pessoa dormir nua, apenas ligeiramente envolta num pano sangüíneo, a qual, olhando muito atentamente, conheci ser a mulher da saudação, que no dia anterior se dignara de saudar-me. E numa das mãos me parecia segurar uma coisa, que ardia toda; e parecia dizer-me estas palavras: *Vide cor tuum.*<sup>12</sup> E, quando ele parava um pouco, parecia-me que despertava aquela que dormia, e tanto se esforçava em seu engenho, que a fazia comer o que lhe ardia na mão e que ela comia receosa. Depois disso, pouco demorou para que a sua alegria se convertesse em amaríssimo pranto; e,

---

<sup>10</sup> *Século*, o mundo; *grande século*, o paraíso.

<sup>11</sup> Tradução: Eu sou o teu senhor. (N. do E.)

<sup>12</sup> Tradução: Eis, este é o teu coração. (N. do E.)

assim chorando, recolheu a mulher nos braços, e com ela me pareceu que ia para o céu; por isso, eu padeci tão grande angústia, que o meu leve sono não pude sustentar, mas se interrompeu e fui despertado. Imediatamente comecei a pensar, e verifiquei que a hora na qual tivera essa visão fora a quarta da noite; assim, aparece manifestamente que foi a primeira hora das nove últimas horas da noite. Pensando eu no que me aparecera, propus-me fazê-lo sentir a muitos, os quais eram famosos trovadores naquele tempo: e, como fosse coisa que eu já tinha visto por mim mesmo a arte de dizer palavras com rima, propus-me fazer um soneto, no qual saudasse todos os fiéis de Amor; e, pedindo-lhes que julgassem a minha visão, escrevi-lhes o que vira no meu sonho. E comecei então este soneto:

*Em cada alma gentil, presa de ardor,  
Que tomar ciência do dizer presente,  
Pra que me escreva parecer urgente,  
Saúdo o seu senhor, isto é, Amor.  
Eram três horas e um fatal fulgor  
Havia em cada estrela resplendente,  
Quando surgiu Amor subitamente,  
Cuja essência lembrar me dá horror.  
Alegre Amor me parecia, tendo  
Meu coração; e nos seus braços ia,  
Envolta, minha amada adormecendo.  
Quando a acordou, do coração ardendo,  
Medrosa, humildemente ela comia;  
E ele chorava, desaparecendo.*

Esse soneto se divide em duas partes: na primeira parte, saúdo e peço resposta; na segunda, significo a quem se deve responder. A segunda começa ali: *Eram três horas*.

Esse soneto foi respondido por muitos e com diversas sentenças; entre os quais foi respondedor aquele que eu chamo primeiro dos meus amigos,<sup>13</sup> o qual disse então um soneto, que começa: *Viste, ao meu parecer, todo valor*. E esse foi quase o princípio da amizade entre ele e

---

<sup>13</sup> Guido Cavalcanti (1225-1300), amigo e conterrâneo de Dante, ao qual haverá ainda outras alusões nesta obra. O seu soneto de resposta, com as mesmas rimas, como de praxe, é o seguinte:

*Viste, ao meu parecer, todo valor;/ E todo gáudio e quanto bem se sente;/ Ao divisores o senhor valente/ Que ao mundo rege da virtude o honor;// Pois vive em parte onde não há langor/ E tem morada na mansão' da mente:/ Tão suave em sonhos aparece à gente/ Que leva os corações sem fazer dor.// O coração ele levou-vos, vendo/ Que vossa amada a morte lhe pedia:/ E o coração ela comeu, temendo.// Quando vos pareceu vê-lo ir, sofrendo,/ Doce sonho era, então, que se cumpria,/ Que o seu contrário o vinha já vencendo.*

mim, quando ele soube que eu era quem aquilo lhe mandara. O verdadeiro juízo do dito sonho não foi visto então por ninguém, mas agora é manifestíssimo aos mais simples.

#### IV

Dessa visão em diante, começou o meu espírito natural a ser impedido na sua operação, pois que a alma estava toda entregue ao pensamento daquela gentilíssima; por isso, eu me tornei, pouco tempo depois, de tão frágil e débil condição, que a muitos amigos pesava o meu aspecto; e muitos, cheios de inveja, já procuravam saber de mim o que eu queria de todo ocultar a outrem. E eu, percebendo a malvada pergunta que me faziam, por vontade de Amor, que me comandava segundo o conselho da razão, respondia-lhes que Amor era aquele que assim me magoara. Dizia de Amor, pois trazia no rosto tantas de suas insígnias, que isso não se podia esconder. E quando me perguntavam: "Por quem assim te destruiu esse Amor?", eu sorrindo os olhava, e nada lhes dizia.

#### V

Um dia, aconteceu que aquela gentilíssima estava sentada em parte onde se ouviam loas à Rainha da glória, e eu estava em lugar do qual via a minha beatitude: e, entre ela e mim, em linha reta, estava sentada uma gentil mulher de aspecto muito agradável, a qual me olhava repetidas vezes, maravilhando-se com o meu olhar, que parecia a ela dirigir-se. Por isso, muitos se aperceberam do seu mirar, e tanto nisso foi posta a mente, que eu, afastando-me desse lugar, escutei dizer atrás de mim: "Vede como tal mulher destrói a pessoa daquele"; e, nomeando-a, eu entendi que se tratava daquela que meio fora na linha reta que partia da gentilíssima Beatriz e terminava nos olhos meus. Então me confortei muito, assegurando-me de que o meu segredo não fora comunicado naquele dia a outrem por minha vista. E imediatamente pensei em fazer da gentil mulher escudo da verdade; e tanto o mostrei em pouco tempo, que o meu segredo foi julgado sabido pelas mais pessoas que de mim falavam. Por meio dessa mulher me dissimulei alguns anos e meses; e, para tornar mais crentes os outros, fiz para ela umas rimas que não é meu intento escrever aqui. senão quando ocorra tratar da gentilíssima Beatriz; e, por isso, as deixarei todas, salvo alguma coisa que escreverei por me parecer em louvor dela.

#### VI

Digo que, nesse tempo em que essa mulher era escudo de tanto amor quanto o da minha parte, me veio uma vontade de tentar recordar o nome daquela gentilíssima e acompanhá-lo de muitos nomes de mulheres, e especialmente do nome dessa gentil mulher. E tomei os nomes das sessenta mais belas mulheres da cidade onde minha dama foi posta pelo altíssimo Senhor, e compus uma epístola sob a forma de serventese,<sup>14</sup> a qual não escreverei: e disso não teria feito men-

---

<sup>14</sup> Gênero poético provençal.

ção, senão para dizer aquilo que, compondo-a, maravilhosamente aconteceu, isto é, que em nenhum outro número pôde o nome da minha dama estar, senão sobre o nove, entre os nomes dessas mulheres.

## VII

A mulher por meio da qual eu tanto tempo ocultara a minha vontade<sup>15</sup> conveio em afastar-se da supradita cidade e dirigir-se para país muito longínquo: de modo que eu, quase desanimado da bela defesa que se me desfalecera, muito me desconfortei, mais do que eu mesmo teria antes acreditado. E pensando que, se de sua partida não falasse um pouco dolorosamente, as pessoas mui depressa se aperceberiam do que eu escondia, propus-me fazer uma lamentação num soneto, o qual escreverei, por isso que a minha dama foi causa imediata de certas palavras que no soneto estão, assim como aparece a quem o entende. E então disse este soneto:<sup>16</sup>

*Vós, que a via de Amor vejo seguir,  
Procurai distinguir  
Se há dor alguma, quanto a minha, grave;  
E consenti apenas em me ouvir,  
Para então decidir  
Se não sou da desgraça abrigo e chave.  
Amor, não pelo bem que em mim se vir,  
Mas que nele existir,  
Pôs-me em vida tão doce e tão suave,  
Que escutei, muitas vezes, proferir:  
"Por que o vejo sempre ir,  
Contente, sem tristeza que o agrave?"  
Agora já perdi minha ousadia,  
Que somente em amor tinha razão; Infeliz dizer quão  
Permaneço, difícil me seria.  
Assim, por ser me esforço como o são  
Os que escondem a sua vilania:  
Sou por fora alegria  
E por dentro amargor no coração.*

Esse soneto tem duas partes principais: na primeira, entendo chamar os fiéis de Amor por aquelas palavras do profeta Jeremias que dizem: *O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si*

---

<sup>15</sup> A vontade de amar.

<sup>16</sup> Forma arcaica do soneto, na qual eram intercalados versos de seis sílabas entre os catorze decassílabos normais.

*est dolor sicut dolor meus,*<sup>17</sup> e pedir que consintam em ouvir-me; na segunda, narro onde Amor me pusera, com outra intenção que as extremas partes do soneto não mostram, e digo o que perdi. A segunda parte começa ali: *Amor não pelo bem.*

## VIII

Após a partida da gentil mulher, aprouve ao Senhor dos Anjos chamar à sua glória uma mulher jovem e de mui gentil aspecto, que foi muito querida na supradita cidade; cujo corpo eu vi jazzer sem alma no meio de muitas mulheres, que choravam piedosamente. Então, recordando-me de que já a vira fazer companhia àquela gentilíssima, não pude conter as lágrimas; ao contrário, chorando, propus-me dizer umas palavras sobre a sua morte, em galardão de que algumas vezes a vira com a minha dama. E sobre isso insinuei alguma coisa na última parte das palavras que a respeito disse, assim como aparece manifestamente a quem o entende. E disse então estes dois sonetos, dos quais começa o primeiro: *Chorai, amantes;* e o segundo: *Morte vilã.*

*Chorai, amantes, pois que chora Amor*  
*Ouindo qual razão o faz chorar.*  
*Amor ouve mulheres a clamar,*  
*Pelos olhos mostrando amarga dor,*  
*Porque a morte vilã, causando horror,*  
*Pós em peito gentil seu trabalhar,*  
*Gastando o que no mundo é de louvar,*  
*Numa gentil mulher, mais do que o honor.*  
*Tão profunda de Amor foi a amargura*  
*Que lamentar-se o vi de forma vera*  
*Sobre a pálida imagem atraente;*  
*E olhava para o céu constantemente,*  
*Onde aquela alma abrigo já tivera,*  
*Que dona foi de tanta formosura.*

Esse primeiro soneto se divide em três partes: na primeira, chamo e solicito os fiéis de Amor a chorar, e digo que o senhor deles chora; e digo *ouindo qual razão o faz chorar*, para que se disponham mais a escutar-me; na segunda, narro a causa; na terceira, falo de honras que Amor prestou a essa mulher. A segunda parte começa ali: *Amor ouve*; a terceira, ali: *Tão profunda.*

*Morte vilã, da piedade imiga*  
*E da dor mãe antiga,*  
*Juíço incontrastável e gravoso;*

---

<sup>17</sup> Tradução: Vós todos que passais pelo caminho, olhai e julgai se existe dor igual à minha (*Jer, Lamentações*, 1, 12). (N. do E.)

*Deste matéria ao peito doloroso,  
E disso estou queixoso;  
De te exprobrar a língua se fatiga.  
Se de graça eu te quero ver mendiga,<sup>18</sup>  
É preciso que diga  
De quanto erro é teu erro criminoso;  
Não que ele à gente seja misterioso,  
Mas pra ver desgostoso  
Quem doravante o amor louve e bendiga.*

*Do século<sup>19</sup> apartaste a cortesia E o que na mulher vale por virtude: Em gaia juventude Destruíste a amorável alegria.*

*Dizer não quero qual mulher seria Senão por dotes a que o mundo alude. Quem não tiver saúde<sup>20</sup> Jamais espere a sua companhia.*

Esse soneto se divide em quatro partes: na primeira parte, chamo a morte por certos nomes que lhe são próprios; na segunda, falando a ela, digo a causa por que me movo a exprobrá-la; na terceira, a vitupero; na quarta, passo a falar de pessoa indefinida, se bem que no meu entendimento esteja definida. A segunda começa ali: *Deste matéria*; a terceira, ali: *Se de graça*; a quarta, ali: *Quem não tiver saúde*.

## IX

Alguns dias depois da morte dessa dama, aconteceu coisa pela qual me conveio partir da supradita cidade e ir em direção ao lugar onde estava a gentil mulher que fora minha defesa, embora nem tão longínquo fosse o termo do meu andar. E, se bem que estivesse visivelmente em companhia de muitos, o andar me desgostava tanto, que quase os suspiros não podiam desafogar a angústia que o coração sentia por me afastar da minha beatitude. E, então, o dulcíssimo senhor que me dominava pela virtude da gentilíssima dama na minha imaginação apareceu como peregrino ligeiramente vestido de panos vis. Parecia-me desanimado e olhava a terra, salvo quando, às vezes, os seus olhos se volviam para um rio belo e claríssimo, corrente ao longo do caminho em que eu estava. Pareceu-me que Amor me chamava e me dizia estas palavras: "Venho de parte da mulher que foi tua longa defesa, e sei que o seu regresso não se dará tão breve; e, por isso, o coração que eu te fazia ter com ela, eu o tenho comigo, e o levo à mulher que será tua guarda, como a outra o era". E nomeou-me pelo nome, de modo que a conheci bem. "Mas, todavia, dessas palavras que eu te disse, se alguma coisa a respeito disseres, dize-as de modo que por elas não se dis-

---

<sup>18</sup> *Necessitada, pobre*

<sup>19</sup> *Mundo* (cf. nota 6)

<sup>20</sup> *Salvação*.

cirna o simulado amor que mostraste a ela e que te convirá mostrar a outros." E, ditas essas palavras, desapareceu essa minha imaginação subitamente, pela grandíssima parte que Amor pareceu dar-me de si; e quase mudado na vista minha cavalguei aquele dia muito pensativo e acompanhado de muitos suspiros. Depois desse dia, comecei, a propósito, este soneto:

*Cavalgando eu seguia o meu destino,  
Queixoso do trajeto que fazia,  
Quando encontrei A mor em meio à via,  
Com hábito vulgar de peregrino.  
De aspecto parecia-me mofino,  
Como houvesse perdido senhoria;  
E suspirando a meditar seguia,  
Cabisbaixo, sem de outrem dar-se tino.  
Quando me viu, chamou-me pelo nome,  
E disse: "Eu venho de longínqua parte,  
Onde o teu coração deixei viver.  
Levo-o, agora, a servir novo prazer".  
Então, dele tomei tão grande parte,  
Que, sem que eu visse, se despede e some.*

Esse soneto tem três partes: na primeira parte, digo como encontrei Amor, e quem me parecia; na segunda, digo o que ele me disse, se bem que não completamente, por temor de descobrir o meu segredo; na terceira, digo como me desapareceu. A segunda começa ali: *Quando me viu*; a terceira: *Então, dele tomei*.

## X

Após a minha volta, pus-me a procurar a mulher que o meu senhor me nomeara no caminho dos suspiros; e, para que o meu falar seja mais breve, digo que em pouco tempo a fiz minha defesa, de tal maneira, que muita gente falava disso além dos termos da cortesia; o que muitas vezes me pesava duramente. E, por isso, isto é, por causa da excessiva murmuração que parecia me infamar de vicioso, aquela gentilíssima, que foi destruidora de todos os vícios e rainha das virtudes, passando por certo lugar, negou-me a sua dulcíssima saudação, na qual estava toda a minha beatitude. E, saindo um pouco do propósito presente, quero dar a entender aquilo que o seu saudar em mim virtuosamente operava.

## XI

Digo que, quando ela aparecia em alguma parte, pela esperança da admirável saudação, nenhum inimigo me ficava; antes me atingia uma chama de caridade, que fazia perdoar a quem

quer que me tivesse ofendido; a quem então me tivesse perguntado alguma coisa, a minha resposta teria sido somente "Amor", com o rosto vestido de humildade. E, quando ela ia saudar-me, um espírito de amor, destruindo todos os outros espíritos sensitivos, lançava fora os débeis espíritos visuais, e dizia-lhes: "Ide honrar vossa amada"; e ficava no lugar deles. E quem tivesse querido conhecer Amor, fazê-lo podia mirando o tremor dos meus olhos. E, quando a gentilíssima salvação saudava, não que Amor fosse meio que pudesse obumbrar-me a irresistível beatitude, mas, quase por excesso de doçura, se tornava tal, que o meu corpo, que então estava todo sob o seu governo, muitas vezes se movia como coisa grave inanimada. Assim, aparece manifestamente que, nas suas saudações, habitava a minha beatitude, a qual muitas vezes passava e excedia a minha capacidade.

## XII

Agora, tornando ao assunto, digo que, depois que a minha beatitude me foi negada, me atingiu tanta dor, que, afastando-me das gentes, em solitária parte fui banhar a terra de amaríssimas lágrimas; e depois que um pouco me aliviou esse lagrimar, fui para o meu quarto, onde podia lamentar-me sem ser ouvido, e ali, clamando misericórdia à dama da cortesia, e dizendo "Amor. ajuda o teu fiel", adormeci como um menino batido que chora. Ocorreu, quase no meio do meu dormir, que me pareceu ver no quarto, junto a mim, sentar-se um jovem vestido de branquíssimas vestes e de aspecto muito pensativo. que me fitava onde eu jazia; e, quando me havia olhado um pouco, parecia-me que suspirando me chamava e me dizia estas palavras: *Fili mi, tempus est ut praetermittantur simulacra nostra.*<sup>21</sup> Então me pareceu que o conhecia; pois me chamava como muitas vezes nos meus sonhos me havia já chamado; e, observando-o, pareceu-me que chorava piedosamente, e parecia esperar de mim alguma palavra; então, animando-me, comecei a falar com ele: "Senhor da nobreza, por que choras tu?" E ele me disse estas palavras: *Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic.*<sup>22</sup> Então, pensando em suas palavras, me pareceu que havia falado muito obscuramente, de modo que me esforcei por falar e lhe disse estas palavras: "Que é isso, senhor, de que me falas com tanta obscuridade?" E ele me disse em palavras vulgares:<sup>23</sup> "Não perguntes mais do que útil te seja". E, por isso, comecei a falar com ele sobre a saudação que me foi negada, e perguntei-lhe a causa; ao que desta maneira por ele me foi respondido: "A nossa Beatriz ouviu, de certas pessoas que de ti falavam, que a mulher que te nomeei no caminho dos suspiros recebeu de ti um aborrecimento; e por isso, essa gentilíssima, que é contrária a todos os aborrecimentos, não se dignou de saudar a tua pessoa, temendo fosse fastidiosa. Por isso, como seja fato que, na verdade, ela conhece um pouco do teu

---

<sup>21</sup> "Meu filho, é tempo de acabar com a nossa simulação."

<sup>22</sup> "Eu sou como o centro de um círculo, ao qual igualmente se referem todas as partes da circunferência: tu não és assim." Isto é: "Eu sou constante, tu mudas freqüentemente de propósito".

<sup>23</sup> Em vernáculo.



segredo por longa consuetude, quero que digas alguns versos nos quais compreendas a força que tenho sobre ti graças a ela, e como imediatamente foste seu desde a tua infância. E disso pede testemunho aquele que o sabe, e, como rogas, ele que o diga: e eu, que sou este, voluntariamente lhe falarei disso; e assim saberá ela a tua vontade, e, sabendo-a, conhecerá as palavras dos enganados. Faze que esses versos sejam quase um meio, de modo que não lhe fales diretamente, o que não convém; e não os mandes ao destino sem mim. a fim de que possam ser entendidos por ela. mas faze-os adornar de suave harmonia, na qual estarei todas as vezes que for mister". E, ditas essas palavras, assim desapareceu, e o meu sono foi interrompido. Por isso, recordando-me, verifiquei que essa visão me aparecera na nona hora do dia; e, antes de sair do quarto, propus-me fazer uma balada, na qual executasse o que o meu senhor me havia imposto; e fiz. pois. esta balada:

*Balada, eu quero que, encontrando Amor,  
Com ele vás perante minha dama,  
Para que minha escusa, que cantares,  
Junto com ela o meu senhor comente.  
O teu modo, balada, é tão cortês,  
Que até sem companhia  
Tu poderias ir a toda parte;  
Mas, se queres seguir com segurança,  
Procura Amor primeiro,  
Que não convém, talvez, sem ele andar;  
Porquanto aquela que te deve ouvir,  
Segundo creio, está comigo irada:  
Se a sua companhia dispensasses,  
Bem poderia ver-te com desdém.  
Com doce som, estando já com ele,  
Começa estas palavras,  
Após piedade haveres implorado:  
"Senhora, aquele que me manda a vós,  
Se vos apraz, deseja  
Que por mim seja exposta sua escusa.  
Eis Amor, que por vossa formosura  
Quis fazer que ele assim mudasse a vista:  
E, como olhar uma outra o tenha feito,*

*Pensais tenha mudado o coração "*  
*Dize-lhe mais: "Senhora, ele tem sido*  
*De tão firmada fé,*  
*Que em vos servir emprega toda idéia:*  
*Cedo foi vosso e nunca esmoreceu "*  
*Se ela não te der crédito,*  
*Dize-lhe que interrogue Amor, que sabe:*  
*Com humildade pede-lhe, depois,*  
*Que, se o perdão lhe causa algum desgosto,*  
*Por mensageiro ordene-me que morra,*  
*E se verá com zelo obedecer.*  
*E diga a Amor, que é chave da piedade,*  
*Quando te despedires,*  
*Que lhe mostre ser justa a minha causa:*  
*"Por graça desta música suave,*  
*Fica ainda com ela,*  
*E do teu servo o que desejas pede;*  
*E, se ela, por teu rogo, lhe perdoa,*  
*Que um belo rosto lhe anuncie paz "*  
*Gentil balada minha, se quiseres,*  
*Parte quando julgares mais honroso.*

Essa balada em três partes se divide: na primeira, digo-lhe aonde deve ir, e conforto-a para que vá mais seguro, e digo que companhia lhe convém, se quer seguramente andar e sem perigo algum; na segunda, digo o que a ela pertence fazer entender; na terceira, permito-lhe que vá quando queira, recomendando-a aos braços da Fortuna. A segunda parte começa ali: *Com doce som*; a terceira, ali: *Gentil balada*.

Poderia já alguém objetar-me que não sabe a quem seja dirigido o meu falar em segunda pessoa, pois que a balada não é outra senão essas palavras que falo; e, por isso, digo que essa dúvida eu a entendo solver e esclarecer neste livrinho em parte ainda mais duvidosa; e então entenda aí quem aqui duvida, ou quem aqui queira objetar-me desse modo.

### XIII

Depois da visão acima descrita, já tendo dito as palavras que Amor me havia imposto que dissesse, muitos e diversos pensamentos começaram a me combater e a tentar, cada um quase indefensavelmente; entre os quais pensamentos, quatro me pareciam perturbar mais o repouso da

vida. Um dos quais era este: boa é a senhoria de Amor, pois desvia o entendimento do seu fiel de todas as coisas vis. O outro era este: não é boa a senhoria de Amor, pois que, quanto mais fé o seu fiel lhe tem, tanto mais graves e dolorosos obstáculos deve vencer. O outro era este: o nome de Amor é tão doce de ouvir que impossível me parece que a sua ação não seja nas mais coisas também doce, por isso que é fato que os nomes seguem as nomeadas coisas, assim como está escrito: *Nomina sunt consequentia rerum.*<sup>24</sup> O quarto era este: a mulher por quem Amor te prende assim não é como as outras mulheres, que ligeiramente se mova do seu coração.<sup>25</sup> E cada um me combatia tanto, que me fazia estar quase como aquele que não sabe por que via tome o seu caminho, e que quer ir e não sabe aonde vá; e, se tentava procurar uma via comum àqueles, isto é, na qual todos concordassem, essa via era muito inimiga para comigo, isto é, de chamar e de meter-me nos braços da Piedade. E, nesse estado demorando, me veio vontade de escrever, a respeito, palavras rimadas; e a respeito disse, então, este soneto:

*Os pensamentos meus falam de Amor  
E têm em si tão grande variedade,  
Que um me faz desejar-lhe potestade,  
Outro — louco — discute o seu valor,  
Outro, neste esperar, me traz dulçor,  
Outro chorar me faz sem caridade;  
E só concordam em pedir piedade,  
Meu coração enchendo de pavor.  
Não sei, por isso, a que matéria ater-me:  
Quero falar, não sei o que falar;  
Assim me encontro em meio de discórdia.  
E, se desejo procurar concórdia,  
Minha inimiga me é mister chamar,  
Dona Piedade, para defender-me.*

Esse soneto em quatro partes se pode dividir: na primeira, digo e suponho que todos os meus pensamentos são de Amor; na segunda, digo que são diversos, e narro a sua diversidade; na terceira, digo em que todos parecem concordar; na quarta, digo que, querendo falar de Amor, não sei de que parte tome matéria, e, se a quero tomar de todas, devo chamar minha inimiga, dona Piedade; e digo "dona" quase por desdenhoso modo de falar. A segunda parte começa ali: *E têm em si*; a terceira, ali: *E só concordam*; a quarta, ali: *Não sei, por isso*.

---

<sup>24</sup> Tradução: Os nomes exprimem a essência das coisas. (N. do E.)

<sup>25</sup> Cf. cap. XXXVIII: "Nesse soneto, etc".

#### XIV

Após a batalha dos diversos pensamentos, aconteceu que aquela gentilíssima veio à parte onde muitas damas gentis estavam reunidas; à qual parte fui conduzido por pessoa amiga, que julgava causar-me grande prazer conduzindo-me aonde tantas mulheres mostravam a sua beleza. Por isso, quase não sabendo para que era conduzido, e fiando-me na pessoa que conduzira um seu amigo quase ao extremo da vida,<sup>26</sup> eu lhe disse: "Por que viemos ter a estas mulheres?" Então, ele me disse: "Para fazer de modo que sejam servidas dignamente". E a verdade é que ali estavam reunidas na companhia de uma gentil mulher que desposada fora nesse dia; e, por isso, segundo o costume da supradita cidade, era mister que em sua companhia se sentassem à primeira mesa posta na mansão do seu novel esposo. De maneira que eu, julgando causar prazer a esse amigo, propus-me estar ao serviço das damas em sua companhia. E, ao fim do meu propósito, me pareceu sentir um admirável tremor começar na parte esquerda do meu peito e estender-se de súbito por todas as partes do meu corpo. Então, digo que pousei a minha pessoa, dissimuladamente, em uma pintura que circundava a mansão; e, temendo que os outros se apercebessem do meu tremor, levantei os olhos e, fitando as mulheres, vi entre elas a gentilíssima Beatriz. Então, foram tão destruídos os meus espíritos, pela força que Amor tomou ao ver-se em tanta proximidade da gentilíssima dama, que não restaram com vida mais que os espíritos visuais; e ainda estes ficaram fora dos seus instrumentos,<sup>27</sup> pois Amor queria estar no seu nobilíssimo lugar para ver a admirável mulher. E, se bem que eu estivesse outro que não antes, muito me doía por esses espiritozinhos, que se lamentavam forte e diziam: "Se ele, com o seu fulgor, não nos pusesse assim fora do nosso lugar, nós poderíamos estar a ver a maravilha dessa mulher, assim como estão os outros nossos pares".<sup>28</sup> Digo que muitas dessas mulheres, apercebendo-se da minha transfiguração, começaram a maravilhar-se e, conversando, escarneciam de mim com aquela gentilíssima: por isso, o enganado amigo, de boa fé, me tomou pela mão e, tirando-me fora da vista daquelas mulheres, perguntou-me o que eu tinha. Então, tendo repousado um pouco, e ressurgidos os meus espíritos mortos, e retornados os expulsos às suas possessões, eu disse ao meu amigo estas palavras: "Tive os pés naquela parte da vida além da qual não se pode ir com a intenção de retornar". E, afastando-me dele, voltei para o quarto das lágrimas; no qual, chorando e envergonhado, disse comigo mesmo: "Se essa mulher soubesse a minha condição, não creio que assim escarnecesse a minha pessoa; antes creio que muita piedade lhe viria". E, nesse pranto estando, propus-me dizer palavras nas quais, falando-lhe, significasse o motivo da minha transfiguração e dissesse que sei bem que não é conhecido e que, se o fosse, creio que a piedade

---

<sup>26</sup> Divergem os comentaristas na interpretação dessa passagem, sem que nenhum a tenha esclarecido satisfatoriamente.

<sup>27</sup> *Instrumentos — olhos*. Dante sentia a vista perturbada pelo Amor, o qual, para contemplar Beatriz, queria ficar no lugar dos olhos.

<sup>28</sup> Os olhos dos convidados.

atingiria a outrem;<sup>29</sup> e propus-me dizê-las desejando que chegassem porventura à sua audição.<sup>30</sup> E, então, disse este soneto:

*Com outras damas, vendo-me a figura,  
De mim zombais, que para ver-vos vim.  
E porque mudo não pensais, enfim,  
Quando contemplo a vossa formosura.  
Se o soubésseis, seria ação bem dura  
Manter a usada prova contra mim,  
Que Amor, ao ver-me junto a vós, assim,  
Tanta ousadia toma e tão segura,  
Que ataca os meus espíritos medrosos,  
Exterminando uns e outros repelindo,  
Até ficar sozinho a vos olhar:  
Pois sinto em outrem me transfigurar,  
Porém não tanto que não fique ouvindo  
Dos expulsos os gritos tormentosos.*

Esse soneto eu não divido em partes, pois a divisão não se faz senão para abrir a sentença da coisa dividida; por isso, sendo coisa assaz manifesta em virtude da causa exposta, não se faz mister a divisão. Verdade é que, entre as palavras onde se manifesta a causa desse soneto, se escrevem dubitosas palavras quando digo que Amor mata todos os meus espíritos, e os visuais permanecem com vida, embora fora dos seus instrumentos. E essa dúvida é impossível de solver por quem não seja em semelhante grau fiel de Amor; e, para os que o são, é manifesto o que solveria as dubitosas palavras: e, destarte, não me convém esclarecer tal dúvida, por isso que o meu esclarecimento seria inútil ou demasiado.

## XV

Após a singular transfiguração, veio-me um pensamento forte, que, longe de se afastar de mim, continuamente me reprendia, tendo comigo este diálogo: "Se tomas tão escarnecível aspecto quando estás perto dessa mulher, por que ainda procuras vê-la? Posto que fosses solicitado por ela, que terias que responder, supondo que tivesses livre cada virtude tua, à medida que lhe respondesses?" E a esse respondeu outro humilde pensamento, que disse: "Se eu não perdesse as minhas virtudes e fosse tão livre que lhe pudesse responder, dir-lhe-ia que, tão logo imagino a sua admirável beleza, tão logo me vem um desejo de vê-la, o qual é tão forte, que mata e destrói aquilo que, na minha memória, pudesse erguer-se contra ele: e, por isso, os desgostos passados

---

<sup>29</sup> Outrem, com referência a Beatriz

<sup>30</sup> Aos seus convidados.

não me impedem de procurar a visão dela". Destarte, movido por tais pensamentos, propus-me dizer certas palavras nas quais, escusando-me junto a ela por motivo de tais repreensões, pusesse também um pouco daquilo que me sucede diante dela; e disse este soneto:

*Em minha mente morre todo ardor,  
Quando, formosa jóia, vos vou ver;  
E, quando me aproximo, escuto Amor,  
Que diz: "Foge, se temes perecer".  
Do coração o rosto mostra a cor,  
A ponto de sentir-me esmorecer;  
E, pela embriaguez de tal tremor,  
"Morre, morre!"— ouço as pedras me dizer.  
Decerto peca quem, então me vendo,  
Minh'alma sem alento não conforta,  
Ao menos pena demonstrando ter,  
Ante o amargor que estais escarnecendo  
E que se estampa na aparência morta  
Dos olhos que desejam só morrer.*

Esse soneto se divide em duas partes: na primeira, digo a causa por que não me privo de ir perante essa mulher; na segunda, digo o que me acontece por ir à presença dela; esta parte começa ali: *E, quando me aproximo*. E essa segunda parte também se divide em cinco, segundo cinco diversas narrações: na primeira, digo o que Amor, aconselhado pela razão, me diz quando estou perto dela; na segunda, manifesto o estado do coração pela expressão do rosto; na terceira, digo como toda segurança se me desfalece; na quarta, digo que peca aquele que não demonstra ter piedade de mim, por isso que poderia ser-me de algum conforto; na última, digo por que outros deveriam ter piedade, e isso por causa do lastimável aspecto que tomam os meus olhos; o qual aspecto lastimável é destruído e não aparece aos outros, em virtude dessa mulher que conduz a procedimento semelhante aqueles que talvez percebessem essa amargura. A segunda parte começa ali: *Do coração o rosto*; a terceira, ali: *E, pela embriaguez*; a quarta: *Decerto peca*; a quinta: *Ante o amargor*.

## XVI

Depois de haver dito esse soneto, tomou-me o desejo de dizer também palavras nas quais dissesse mais quatro coisas que me parecia não terem sido ainda manifestadas por mim. A primeira das quais é que muitas vezes me queixei quando a memória levava a fantasia a imaginar em quem Amor me transformava. A segunda é que Amor, freqüentes vezes, de súbito me

assaltava e tão fortemente, que dentro de mim não ficava com vida senão um pensamento que falava dessa mulher. A terceira é que, quando essa batalha de Amor assim se travava em mim, eu partia, quase inteiramente descorado, para ver essa mulher, julgando que a visão dela me defendesse dessa batalha e esquecendo o que me sucedia ao aproximar-me de tanta gentileza. A quarta é de como tal visão não somente não me defendia, mas, afinal, derrotava a minha pouca vida. E, por isso, disse este soneto:

*Muitas vezes invadem minha mente  
As condições fatais que Amor me cede;  
E o sinto tanto que freqüentemente Digo:  
"Pobre! Tal coisa a alguém sucede? "  
Amor me vem tão subitaneamente  
Que a vida de mim quase se despede:  
Vivo resta um espírito somente,  
E resta porque nele tendes sede.  
Depois me esforço e quero me suster;  
E assim desfigurado, sem valor,  
Vou ver-vos, esperando me curar.  
E se levanto os olhos para ver,  
No coração começa-me um tremor  
Que faz a alma dos pulsos me escapar.*

Esse soneto se divide em quatro partes, segundo as quatro coisas que nele são narradas; e, como são explicadas acima, não me detenho senão para distinguir as partes pelos seus começos. Por isso, digo que a segunda parte começa ali: *Amor*; a terceira, ali: *Depois me esforço*; a quarta, ali: *E se levanto*.

## XVII

Após ter dito esses três sonetos, nos quais falei a essa mulher, pois foram narrativas de quase todo o meu estado, julgando calar-me e não falar mais, porquanto me pareceu haver manifestado bastante sobre mim mesmo, embora sempre evitasse dizer-lhe isso, achei conveniente retomar matéria nova e mais nobre do que a passada. E, de vez que a causa da nova matéria é agradável de ouvir-se, eu a direi tão brevemente quanto possível.

## XVIII

Como fosse fato que, pelo meu aspecto, muitas pessoas tinham compreendido o segredo do meu coração, certas mulheres, que se haviam reunido para entre si se deleitarem, conheciam bem o meu coração, pois cada uma estivera em muitas das minhas derrotas; e, passando perto

delas, como que tangido pela sorte, fui chamado por uma dessas gentis mulheres. A mulher que me havia chamado era dona de muito amável falar; por isso, quando cheguei diante delas e verifiquei que minha gentilíssima dama não estava, tranqüilizei-me e, saudando-as, perguntei o que lhes aprazia. As mulheres eram muitas, entre as quais havia algumas que se riam. Outras havia que me olhavam, esperando o que eu diria. Outras havia que conversavam. Uma das quais, volvendo os olhos para mim e chamando-me pelo nome, disse estas palavras: "Para que fim amas tu essa mulher, se não podes sustentar a sua presença? Dize-no-lo, pois certamente o fim de tal amor há de ser estranhíssimo". E, depois de haver dito essas palavras, não somente ela, mas todas as outras começaram a dar mostras de que esperavam a minha resposta. Então, eu lhes disse estas palavras: "Senhoras, o fim do meu amor já foi a saudação dessa mulher, que talvez saibais quem seja; nessa saudação residia a beatitude. porque era o fim de todos os meus desejos. Mas. desde que lhe aprouve negar-me, o meu senhor Amor, por sua mercê, pôs toda a minha beatitude naquilo que não me pode faltar". Então, essas mulheres começaram a falar entre si; e, assim como às vezes vemos cair a água mesclada de bela neve, assim me parecia ouvir as suas palavras saírem mescladas de suspiros. E. depois de haverem falado um pouco entre si, ainda me disse aquela mulher, que antes havia falado comigo, estas palavras: "Nós te rogamos que nos digas onde se encontra essa tua beatitude". E eu, respondendo-lhe, disse apenas: "Nas palavras que louvam a minha dama". Então, respondeu-me aquela que me falava: "Se nos disseses a verdade, as palavras que nos disseste ao notificar a tua condição, tu as terias composto com outra intenção". Por isso, pensando nessas palavras, quase envergonhado, me afastei delas, e ia dizendo comigo mesmo: "Desde que há tanta beatitude nas palavras que louvam a minha dama, por que outro tem sido o meu falar?" Propus-me, então, tomar por matéria do meu falar, de uma vez para sempre, aquilo que fosse louvor dessa gentilíssima; e, pensando muito nisso, pareceu-me haver empreendido tarefa alta demais para mim, de maneira que não ousava começar: e assim demorei uns dias, com desejo de dizer e medo de começar.

## XIX

Sucedeu depois que, passando por um caminho ao longo do qual seguia um rio muito claro, me veio tanta vontade de falar, que comecei a pensar no modo de o fazer; e pensei que não convinha falar dela senão a mulheres, em segunda pessoa, e não a toda mulher, mas somente às que são gentis e não apenas fêmeas. Digo que, então, minha boca falou como que movida por si mesma, e disse: *Gentis mulheres que entendeis de amor*. Essas palavras eu as guardei na memória com grande júbilo, pensando tomá-las para meu começo; por isso, voltando à supradita cidade e pensando alguns dias, iniciei uma canção com esse começo, ordenada como se verá abaixo em sua divisão. A canção começa assim:



*Gentis mulheres que entendeis de amor,  
Eu quero vos falar de minha dama,  
Não que o louvor entenda completar-lhe,  
Mas discorrer, para expandir a mente.  
Digo que, quando o seu valor medito,  
Amor tão doce se me faz sentir,  
Que, se não fora me faltar a audácia,  
Encantaria a gente declamando:  
E eu não quero falar assim tão alto  
Que me tornasse, por temor, covarde;  
Mas tratarei do estado seu gentil;  
Num tom bem simples, a respeito dela.  
Convosco só, mulheres amorosas,  
Que não é coisa que se fale a outrem.  
Um anjo clama na razão divina,  
E diz: "Senhor, entende-se, no mundo,  
Que seja maravilha o que provém  
De uma alma tal que até no céu resplende".  
E o céu, que não possui outro defeito  
Que o de não tê-la, ao seu senhor a pede,  
E cada santo grita por mercê.  
Só Piedade defende nossa parte,  
Que fala Deus, pensando em minha amada:  
"Diletos meus, sofri agora em paz  
Que o vosso enleio esteja, como quero,  
Onde alguém vive que perdê-la teme  
E que dirá no inferno: Ó mal-nascidos,  
Eu vi a esperança dos aventureiros".  
Minha amada deseja-se no céu:  
Quero, pois, que saibais sua virtude.  
Quem queira gentil dama parecer,  
Com ela à rua vá, que, quando passa,  
Coloca Amor em peito vil um gelo,  
Pelo qual todo sentimento morre;*

*E quem à vista sua resistisse  
Se tornaria nobre ou morreria.  
E, quando encontra alguém que seja digno  
De olhá-la, esse a virtude lhe conhece,  
Vendo o que lhe concede salvação  
E o torna tão humil que olvida ofensas:  
E Deus, por maior graça, concedeu-lhe  
Que não acabe mal quem lhe falou.  
Dela pergunta Amor: "Coisa mortal,  
Como ser pode tão ornada e pura!"  
E, após a contemplar, jura consigo  
Que Deus fazer entenda maravilha.  
Tem ela a cor das perlas, como assenta  
A mulher, e não fora de medida;  
Ela é quanto bem pode a natureza;  
Por seu exemplo o belo se avalia.  
E dos seus olhos, quando acaso os move,  
Partem de amor espíritos flamantes  
Que, os olhos penetrando a quem a mire,  
Dentro do peito o coração alcançam:  
Vedes Amor pintado no seu rosto,  
Onde ninguém suporta olhá-la fixo.  
Canção, eu sei que tu falando irás  
A mil mulheres quando eu te lançar.  
Quero, pois, te advertir, pois te eduquei  
Como filha de Amor, jovem e simples,  
Que digas, suplicando, onde chegares:  
"Ensinai-me o caminho, que me mandam  
A quem de cuja loa me adornaram".  
E, não querendo agir com leviandade,  
Não fiques onde houver gente vilã;  
Empenba-te, se podes, em ser franca  
Só com mulheres ou varões corteses,  
Que te conduzirão por via fácil.*

*Tu acharás Amor e ela com ele;*

*Recomenda-me a ele como deves.*

Essa canção, para que seja melhor entendida, eu a dividirei mais artificialmente do que as outras coisas acima. Assim, preliminarmente, eu a divido em três partes: a primeira parte é próêmio das palavras seguintes; a segunda trata da sua intenção; a terceira é quase uma serviçal das palavras precedentes. A segunda começa ali: *Um anjo clama*; a terceira, ali: *Canção, eu sei que*. A primeira parte divide-se em quatro: na primeira, digo com quem desejo falar de minha dama. e por que desejo falar; na segunda, digo o que me parece sentir em mim mesmo quando penso no seu valor, e como falaria se não perdesse a audácia; na terceira, digo como julgo falar dela, para não ser impedido pela covardia; na quarta, tornando a falar também a quem tenciono falar, digo a causa por que lhes falo. A segunda começa ali: *Digo que*; a terceira, ali: *E não quero falar*; a quarta: *Convosco só*. Depois, ao dizer: *Um anjo clama*, começo a tratar dessa mulher. Divide-se essa parte em duas: na primeira, digo o que dela se pensa no céu; na segunda, o que dela se pensa na terra, ali: *Minha amada*. Essa segunda parte se divide em duas: na primeira, falo do que se refere à nobreza da sua alma, citando algumas das ações virtuosas que da sua alma procedem; na segunda, falo do que se refere à nobreza do seu corpo, citando algumas de suas belezas, ali: *Dela pergunta Amor*. Essa segunda parte se divide em duas: na primeira, falo de algumas belezas que se referem a toda a sua pessoa; na segunda, falo de algumas belezas que se referem a determinadas partes da pessoa; ali: *Dos seus olhos*. Essa segunda parte se divide em duas; em uma, falo dos olhos que são princípio de amor; na segunda, falo da boca, que é fim de amor. E, para afastar daqui todo pensamento vicioso, lembre-se quem nos lê de que está escrito acima que a saudação dessa mulher, que era obra da sua boca, era fim dos meus desejos, enquanto pude recebê-la. Depois, quando digo: *Canção, eu sei que tu*, acrescento uma estrofe quase como auxiliar das outras, na qual digo o que desejo dessa minha canção; e, como essa última parte é fácil de entender, não me preocupo com tais divisões. Digo também que, para melhor abrir o entendimento de tal canção, conviria usar divisões mais minuciosas; todavia, quem não possui tanto engenho que por estas não possa entendê-la, não me desgosta que ma deixe em paz, pois certamente recearia haver comunicado a muitos a sua intenção, mesmo somente com as divisões que foram feitas, se acontecesse que muitos pudessem ouvi-las.

## XX

Depois que essa canção foi um tanto divulgada entre as gentes, como fosse certo que um amigo a ouvira, veio-lhe desejo de rogar-me lhe dissesse o que é Amor, tendo talvez, em relação a mim, e em virtude das palavras ouvidas, esperança extremamente honrosa. Assim, pensando que,

após tratar disso, era belo tratar um pouco de Amor, e pensando que o amigo era digno de ser servido, propus-me dizer palavras nas quais tratasse de amor; e então disse este soneto:

*Amor e coração são uma cousa,  
Tal como diz o sábio<sup>31</sup> em seu refrão.  
E, assim, sem o outro, um existir só ousa  
Como a alma racional sem a razão.  
A natureza fá-los, amorosa,<sup>32</sup>  
De Amor senhor, do coração mansão,  
Dentro da qual ele a dormir repousa  
Por breve ou por durável estação.  
Surge, então, na mulher, a formosura,  
A qual seduz de tal maneira o olhar,  
Que o desejo no peito nasce, ardente;  
E nele, às vezes, tanto tempo dura,  
Que o espírito de Amor faz despertar.  
E assim faz na mulher o homem valente.*

Esse soneto se divide em duas partes: na primeira, falo dele, enquanto está em potência; na segunda, falo dele, quando de potência se reduz a ação. A segunda começa ali: *Surge então*. A primeira divide-se em duas: na primeira, digo em que sujeito existe essa potência; na segunda, como esse sujeito e essa potência são reduzidos, e como uma governa o outro como a forma à matéria. A segunda começa ali: *A natureza fá-los*. Por fim, quando digo: *Surge, então*, digo como essa potência se reduz à ação; e, primeiro, como se reduz a homem; depois, como se reduz a mulher, ali: *E assim faz na mulher*.

## XXI

Depois que tratei de Amor nas supraditas rimas, veio-me desejo de dizer, ainda em louvor dessa gentilíssima, palavras pelas quais mostrasse como por ela desperta esse Amor; e como não somente desperta onde dorme, mas onde não existe em potência, ela, agindo miraculosamente, fá-lo chegar. E, então, eu disse este soneto:

*Nos olhos leva minha amada Amor,  
Porque se faz gentil o que ela mira;  
Toda a gente, ao passar, pra a ver se vira,  
E em quem saúda ao peito dá tremor,  
Tal que, baixando o rosto, é só temor*

<sup>31</sup> Alusão ao poeta Guido Guinizelli.

<sup>32</sup> ... amorosa. . . repousa: sacrificando-se a rima à fidelidade.

*E todo seu defeito então suspira:  
Ante ela fogem a soberba e a ira.  
Mulheres, ajudai-me, em seu louvor.  
Toda doçura e pensamento humil  
Quem a escuta falar no peito sente,  
Sendo louvado quem primeiro a viu.  
E o que parece, quando a alguém sorriu,  
Não se pode dizer nem ter em mente,  
Tão estranho é o milagre e tão gentil.*

Esse soneto tem três partes. Na primeira, digo como essa mulher reduz a potência à ação. segundo a nobilíssima parte dos seus olhos; na terceira, digo isso mesmo, segundo a nobilíssima parte de sua boca: e, entre essas duas partes, existe uma partezinha, que é quase suplicante de ajuda à parte precedente e à parte seguinte, que começa ali: *Mulheres, ajudai-me*. A terceira começa ali: *Toda doçura*. A primeira se divide em três: na primeira digo como tem a virtude de tornar gentil tudo aquilo que vê, o que vale dizer que induz Amor à potência onde ele não existe; na segunda, digo como reduz Amor à ação nos corações de todos quanto vê; na terceira, digo como, depois, opera virtuosamente em seus corações. A segunda começa ali: *Toda a gente*; a terceira, ali: *E em quem saúda*. Depois, quando digo: *Mulheres, ajudai-me*, dou a entender com quem tenho a intenção de falar, chamando as mulheres para que me ajudem a honrar essa mulher. Depois, quando digo: *Toda doçura*, digo aquilo mesmo que está dito na primeira parte, segundo duas ações de sua boca, uma das quais é o seu dulcíssimo falar, e a outra o seu admirável sorriso; e só não digo como este último opera nos corações alheios porque a memória não o pode reter, nem a sua operação.

## XXII

Ainda não eram passados muitos dias, quando aprouve ao glorioso senhor, o qual nem a si poupou a morte, que o genitor de tanta maravilha quanta se via ser a nobilíssima Beatriz, saindo desta vida, para a glória eterna partisse verdadeiramente. Então, como tal partida seja dolorosa para os que ficam e foram amigos daquele que se foi; não sendo nenhuma amizade tão íntima como a de bom pai a bom filho e de bom filho a bom pai; e, como a bondade dessa mulher fosse em grau altíssimo, e seu pai, segundo muitos crêem e é verdade, fosse bom em alto grau, é manifesto que ela estivesse amarissimamente cheia de dor. E como, na supradita cidade, mulheres com mulheres e homens com homens costumassem reunir-se a tais tristezas, muitas mulheres se reuniram ali, onde Beatriz chorava de inspirar piedade: então, vendo algumas mulheres virem de onde ela estava, ouvi-as falar dessa gentilíssima, e de como se lamentava; dentre as suas palavras ouvi que diziam: "Certo, ela chora tanto, que quem a mirasse deveria

morrer de piedade"" . Quando essas mulheres se afastaram, fiquei tão triste, que as lágrimas, por vezes, me banhavam o rosto, fazendo-me levar as mãos constantemente aos olhos: e. se não fosse esperar ouvir ainda falar a seu respeito, pois estava em lugar por onde passava a maior parte daquelas mulheres que se afastavam dela. ter-me-ia ocultado incontinenti, pois as lágrimas me haviam assaltado. Permaneci, pois, no mesmo lugar, e outras mulheres passaram perto de mim. dizendo entre si estas palavras; "Quem de nós pode ser jamais alegre, se ouvimos essa mulher falar tão piedosamente?" Atrás dessas, vinham outras mulheres que diziam: "Esse que aí está chora, nem mais nem menos, como se a tivesse visto, como nós a vimos". Outras, após. diziam de mim: "Vede aquele que não parece o mesmo, tal se tornou". E assim, ao passarem essas mulheres, ouvi palavras a respeito dela e de mim, do modo que ficou dito. Mais tarde, pensando, propus-me fazer uns versos, pois tinha motivo digno para fazê-los. nos quais resumisse tudo o que ouvira dessas mulheres; e. como de bom grado eu as teria interpelado, se tal não me parecesse repreensível. tomei tanta matéria para falar como se as tivesse interrogado e elas me houvessem respondido. E fiz dois sonetos, no primeiro dos quais pergunto do modo que desejei perguntar; no outro, digo a resposta, tomando o que ouvira delas como se mo tivessem dito respondendo. E começa o primeiro: *Ó vós que tendes o semblante humil*; e o outro: *És tu aquele que freqüentemente.*

*Ó vós que tendes o semblante humil  
E os olhos baixos, demonstrando dor,  
De que lugar chegais, que a vossa cor  
À da piedade se tornou simil?  
Vistes, acaso, uma mulher gentil  
Banbar no rosto seu, de pranto, Amor?  
Dizei-mo, ó vós senhoras, por favor,  
Pois que vos vejo andar sem ato vil<sup>33</sup>.  
Se de tanta piedade vós chegais,  
Dignai-vos de ficar comigo um quanto,  
E o que lbe sucedeu não me encubrais.  
Eu vejo os olhos vossos que têm pranto,  
E tão desfiguradas regressais,  
Que o coração me treme de ver tanto.*

---

<sup>33</sup> *Sem ato vil*: sem ato baixo, grosseiro, repreensível.

Esse soneto se divide em duas partes: na primeira, chamo e pergunto a essas mulheres se vêm da casa dela, dizendo-lhes que assim o creio, pois voltam como que mais gentis; na segunda, rogo-lhes que me falem dela. A segunda começa ali: *Se de tanta piedade.*

*És tu aquele que freqüentemente  
De uma mulher conosco tens tratado?  
És, pela voz, com ele assemelhado,  
Mas de rosto pareces diferente.  
E por que choras tão sentidamente  
Que por outrem vens sendo lamentado?  
Viste-a chorar, que, tão amargurado,  
Nada consigas esconder à mente?  
Deixa-nos seguir, tristes, a chorar  
(Quem não nos confortasse, pecaria),  
Que no seu pranto a ouvimos suspirar.  
Tem tal piedade na fisionomia,  
Que quem a houvesse desejado olhar,  
Chorando diante dela morreria.*

Esse soneto tem quatro partes, segundo os quatro diferentes modos de falar das mulheres a quem respondi; e, como sejam muito manifestos acima, não me preocupo de narrar a significação das partes: por isso, eu somente as distingo. A segunda começa ali: *E por que choras*; a terceira: *Deixa-nos seguir*; a quarta: *Tem tal piedade.*

### XXIII

Poucos dias depois, sucedeu que, em uma parte da minha pessoa, me veio uma dolorosa enfermidade, pela qual sofri continuamente, por nove dias, amaríssima pena; a qual me levou a tanta debilidade, que eu era obrigado a ficar como aqueles que não podem mover-se. Digo que, no nono dia, sentindo-me doer quase intoleravelmente, me pus a pensar em minha amada. E, já tendo pensado nela um pouco, voltei a pensar em minha debilitada vida; e vendo quão lábil era a sua duração, ainda que sadia, comecei a lamentar-me comigo mesmo por tanta miséria. Então, suspirando forte, disse comigo: "Necessariamente a gentilíssima Beatriz morrerá um dia". Por isso, veio-me tão forte perturbação, que fechei os olhos e comecei a atormentar-me como tresloucado e a imaginar desse modo; e, no começo do errar de minha fantasia, apareceram-me certos rostos de mulheres desgrenhadas que me diziam: "Tu também morrerás". E, depois dessas mulheres, apareceram-me certos rostos estranhos e horríveis de serem vistos, os quais me diziam: "Estás morto". Começando assim a errar a minha fantasia, cheguei a um ponto em que não sabia

onde me encontrava; e me parecia ver mulheres desgrenhadas ir chorando pela rua, assombrosamente tristes; e parecia-me ver o sol obscurecer-se tanto, que as estrelas se mostravam de cor que me fazia julgar que choravam; e parecia-me que os pássaros, voando pelo ar, caíam mortos, e que havia grandíssimos terremotos. E, maravilhando-me de tal fantasia e receando demasiado, imaginei que um amigo viera dizer-me: "Ainda não sabes que a tua admirável dama partiu deste mundo?" Pus-me, então, a chorar muito piedosamente, e não chorei somente na imaginação, mas chorei com os olhos, banhando-me de lágrimas verdadeiras. Imaginei olhar o céu e pareceu-me ' ver multidões de anjos que voltavam para o alto e tinham à sua frente uma névoa branquíssima. Pareceu-me que esses anjos cantavam gloriosamente e que as palavras do seu canto eram estas: *Hosana in excelsis*; e outra coisa não me pareceu ouvir. Nisto, pareceu-me que o coração, onde estava todo esse amor, me dizia: "É verdade que morta jaz a nossa dama". E por isso me pareceu caminhar para ver o corpo no qual estivera aquela alma nobilíssima e beata; e foi tão forte e enganosa visão, que cheguei a vê-la morta; e me pareceu ver mulheres lhe cobrirem a cabeça com um véu branco; e tinha no rosto um tal aspecto de humildade, que parecia dizer: "Estou a ver o princípio da paz". Nessa imaginação, tanta humildade me veio por vê-la, que chamei a Morte e disse: "Morte dulcíssima, vem a mim e não sejas vilã, pois deves ser gentil, tendo estado em tal companhia. Vem a mim, que te desejo muito; bem vêes que já tenho a tua cor". E, quando vi cumprirem-se todos os dolorosos misteres que se usam fazer com os corpos dos mortos, pareceu-me voltar ao meu quarto e aí olhar para o céu; e tão forte foi a minha imaginação, que, chorando, comecei a dizer com verazes palavras: "Oh ! alma belíssima, abençoado aquele que te vê!" E, dizendo essas palavras entrecortadas de soluços, e pedindo à Morte que viesse a mim, uma jovem e gentil mulher que estava perto do meu leito, julgando que minhas palavras e meu pranto fossem causados somente pela dor de minha enfermidade, com grande pavor começou a chorar. Então, outras mulheres, que estavam no aposento, perceberam que eu chorava, pelo pranto da jovem; e, fazendo que ela, que era minha consangüínea muito próxima, se afastasse de mim, vieram em minha direção para despertar-me, julgando que eu estivesse sonhando, e disseram-me: "Não durmas mais" e "Não te desconfortes". E, falando-me assim, cessou a minha forte fantasia no ponto em que eu ia dizer: "Oh ! Beatriz, bendita sejas !"; e já dissera: "Oh! Beatriz", quando, despertando, abri os olhos e vi que estava enganado. E, se bem que tivesse chamado por aquele nome, minha voz estava tão embargada pelos soluços, que essas mulheres não puderam escutar-me, segundo é meu parecer; e, embora muito envergonhado, por exortação de Amor volvi-me para elas. E, quando me viram, começaram a dizer: "Parece morto", e a dizer entre si: "Procuraremos confortá-lo"; e me disseram muitas palavras de conforto; e, às vezes, me perguntavam o que eu receara. Por fim, estando um pouco confortado e tendo



reconhecido minha falaz imaginação, respondi-lhes: "Eu vos direi o que tive". Então, do princípio ao fim, disse-lhes o que vira calando o nome da gentilíssima. Depois, sanado da enfermidade, propus-me dizer palavras sobre o que me sucedera, pois me pareceu ser coisa agradável de ouvir-se; e disse esta canção:

*Mulher piedosa e de novel idade,  
Ornada assaz de gentileza humana,  
Que estava onde eu chamava tanto a Morte.  
Percebendo a piedade dos meus olhos  
E as minhas vãs palavras escutando,  
Pôs-se a chorar, com medo, fortemente;  
Então, outras mulheres, que me viram  
Em companhia da que assim chorava,  
Fizeram-na afastar-se  
E se apressaram logo a despertar-me.  
Dizia uma: "Não durmas ",  
E outra dizia: "Por que estás tão triste?"  
Deixei, então, a estranha fantasia,  
E o nome proferi de minha amada.  
Tão dolorosa estava minha voz,  
Cortada pela angústia do meu pranto,  
Que só no coração ouvi seu nome;  
E não obstante o aspecto de vergonha  
Que no momento me tomava o rosto,  
Amor fez que para elas me voltasse.  
Tão profunda era a minha polidez,  
Que até lembrava a morte aos que me viam.  
"Oh! vamos consolá-lo ",  
Imploravam-se, humildes, entre si;  
E diziam-me, então:  
"Que viste, pra per deres a coragem?"  
E, quando confortado estava um pouco,  
Respondi-lhes: "Mulheres, vou contar-vos.  
"Pensava em minha vida transitória  
E via quanto o seu durar é breve,*

*Quando em meu coração Amor chorou;*  
*Minh'alma, então, senti tão abatida,*  
*Que murmurei comigo, num suspiro:*  
*— Um dia, minha amada morrerá! —*  
*E o meu abatimento foi tão grande,*  
*Que os meus olhos, pesados, se fecharam,*  
*E, cheios de terror,*  
*Erraram meus espíritos no espaço;*  
*E a delirar, depois,*  
*De entendimento e de verdade fora*  
*Vi rostos aflitivos de mulheres*  
*Dizendo: — Hás de morrer! Hás de morrer!*  
*"Vi depois muitas coisas duvidosas*  
*No vão imaginar que me tomara;*  
*Pareceu-me que estava em um lugar*  
*Onde as mulheres iam, desgrenhadas,*  
*Pela rua, entre lágrimas e gritos*  
*Que de tristeza dardejavam fogo.*  
*E, a pouco e pouco, ver me pareceu*  
*Turbar-se o sol e virem as estrelas,*  
*E chorarem um e outras;*  
*Tombarem no ar os pássaros em vôo,*  
*E estremecer a terra;*  
*E vir um homem, rouco e descorado,*  
*Dizendo-me: — Que fazes? Não soubeste?*  
*Tua amada morreu, que era tão bela. —*  
*"Os olhos levantei, lacrimejantes,*  
*E vi, como uma chuva de maná,*  
*Quando voltavam para o céu, os anjos*  
*Tendo à frente uma névoa, atrás da qual*  
*Seguiam todos a gritar: — Hosana! —*  
*E, se tal tivessem dito, eu vos diria.*  
*Disse-me então Amor: — Não mais te oculto;*  
*Vem ver comigo nossa dama inerte. —*

*O meu falaz delírio  
A ver levou-me minha amada morta;  
E, quando a divisei,  
Vi mulheres cobrindo-a com um véu;  
E, na sua humildade verdadeira,  
Parecia dizer: — Estou em paz. —  
"Em minha dor, tornei-me tão humilde,  
Vendo nela a humildade tomar forma,  
Que disse: — Morte, julgo-te mais doce;  
Tu deves doravante ser gentil,  
Pois que tu minha amada possuíste;  
E deves ter piedade e não desdém.  
Bem vês que tal desejo eu manifesto  
De ser teu, que semelbo até contigo.  
Vem, Mina te pede.  
— E parti, após tudo consumado;  
Quando me vi sozinho,  
Disse, voltendo o olhar para o alto reino:  
— Abençoado, alma bela, quem te fita!  
— E por vossa mercê me despertastes".*

Essa canção tem duas partes: na primeira, falando com pessoa indefinida, digo como fui tirado de uma vã fantasia por certas mulheres, e como lhes prometi narrá-la; na segunda, digo como lhes falei. A segunda começa ali: *Pensava eu*. A primeira parte se divide em duas: na primeira, digo aquilo que certas mulheres, e uma só, disseram e fizeram segundo a minha fantasia, antes de eu voltar à verdadeira condição; na segunda, falo sobre o que essas mulheres me disseram depois que deixei esse delírio; e começa essa parte ali: *Tão dolorosa*. Depois, quando digo: *Pensava eu*, digo como lhes falei dessa minha imaginação. E em torno disso faço duas partes: na primeira, narro, pela ordem, essa imaginação; na segunda, dizendo em que momento me chamaram, agradeço-lhes indiretamente; começa ali essa parte: *E foi então*.

#### XXIV

Após essa vã imaginação, sucedeu um dia que, sentando-me pensativo em certo lugar, senti começar um tremor no coração, como se estivesse na presença dessa mulher. Então, digo que me veio uma imaginação de Amor; pareceu-me vê-lo chegando da parte onde estava a minha dama, e pareceu-me que dizia, alegremente, dentro do coração: "Pensa em abençoar o dia em que

me apoderei de ti, pois o deves fazer". E, certo, pareceu-me ter o coração tão alegre, que não me pareceu fosse o meu, por causa da sua nova condição. E, pouco depois dessas palavras que o coração me disse pela boca de Amor, vi aproximar-se de mim uma mulher gentil, que era de famosa beleza, e que fora por muito tempo dama do meu primeiro amigo.<sup>34</sup> Chamava-se Giovanna, mas, por sua beleza, como ele o julgava, lhe fora imposto o nome de Primavera; e assim era chamada. E vi que atrás dela vinha a miraculosa Beatriz. Essas mulheres assim passaram perto de mim, uma atrás da outra; e pareceu-me que Amor falava em meu coração, dizendo-me: "A primeira é chamada Primavera só por causa da sua vinda de hoje; pois induzi aquele que lhe impôs o nome a chamar-lhe Primavera, isto é, 'primeira virá'<sup>35</sup>, no dia em que Beatriz se mostrar depois da imaginação do seu fiel. E, se quiseres considerar também o seu primeiro nome, verás que é o mesmo que dizer: 'primeira virá', porque o seu nome Giovanna vem daquele João que precedeu a luz verdadeira, dizendo: *Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini.*<sup>36</sup> E, depois, pareceu-me ter dito também estas palavras: "Quem desejasse considerar mais sutilmente, chamaria Amor a Beatriz, pela grande semelhança que tem comigo". Então, tornando a pensar, propus-me escrever em verso ao meu primeiro amigo, calando certas palavras que me pareceu dever calar, por julgar que o seu coração visasse ainda à beleza da gentil Primavera; e disse este soneto:

*No coração senti-me despertar  
Espírito amoroso que dormia;  
E vi, depois, de longe Amor chegar,  
Tão alegre que eu mal o conhecia,  
Dizendo: "Pensa em honras me prestar";  
E, tais palavras ao dizer, sorria.  
Pouco ali meu senhor devia estar  
Quando, olbando o lugar do qual partia,  
Vi dona Vanna e dona Beatriz;  
Em direção aonde eu me pusera,  
Virem, uma após outra maravilha;  
E, tanto quanto a mente mo rediz;  
Amor me disse: "Aquela é Primavera.  
E aquela Amor, que tanto me similha".*

---

<sup>34</sup> Guido Cavalcanti (cf. cap. III).

<sup>35</sup> No original, *prima verrá*, "a que virá na frente", tendo Dante querido fazer um trocadilho.

<sup>36</sup> Tradução: Eu sou a voz que clama no deserto: preparai o caminho do Senhor (*Is* 40,3). (N. do E.)

Esse soneto tem muitas partes: a primeira das quais diz como eu me senti despertar o tremor habitual no coração, e como se me afigurou que Amor me apareceu alegre no coração, vindo de parte longínqua; a segunda diz como me pareceu que Amor me falava no coração, e quem me pareceu; a terceira diz como, depois que se demorou comigo algum tempo e em que condições, eu vi e ouvi certas coisas. A segunda parte começa ali: *Dizendo: "Pensa;* a terceira, *ali: Pouco ali meu senhor.* A terceira parte se divide em duas: na primeira, digo quem vi; na segunda, quem ouvi. A segunda começa ali: *Amor me disse.*

## XXV

Pessoa digna de ser esclarecida em qualquer dúvida poderia duvidar quando falo de Amor como se fosse uma coisa por si, e não somente substância inteligente, mas também substância corpórea: coisa que, segundo a verdade, é falsa, pois Amor não existe por si como substância, mas é um acidente em substância. E que eu fale dele como se fora corpo, e também como se fora homem, aparece por três coisas. Digo que o vi chegar; ora, como seja fato que o chegar indica movimento local, e como, segundo o Filósofo,<sup>37</sup> somente o corpo é localmente móvel por si, resulta que admito ser o Amor um corpo. Digo, também, que ele sorri, e também que fala: coisas que parecem ser próprias do homem, especialmente o riso; e por isso parece que admito ser ele homem. Para esclarecer tal coisa, como convém presentemente, deve entender-se, primeiro, que não existiam, antigamente, dizedores de amor em língua vernácula; ao contrário, eram dizedores de amor certos poetas da língua latina; digo que, entre nós (embora isso talvez acontecesse e aconteça ainda entre outros povos, como na Grécia), tratavam dessas coisas, não os poetas vernáculos, mas os literatos. E não faz muitos anos que apareceram, pela vez primeira, esses poetas vernáculos; pois rimar em vernáculo é tanto como versejar em latim, mantidas as devidas proporções. E sinal de que faz pouco tempo é que, se quisermos procurar, não encontraremos, na língua do *oco*<sup>38</sup> e na do *si*,<sup>39</sup> coisas ditas cento e cinquenta anos antes da época presente. E o motivo por que certos poetastros tiveram fama de saber dizer<sup>40</sup> é que foram quase os primeiros que disseram em língua do *si*. E o primeiro que começou a dizer como poeta vernáculo foi a isso levado porque quis tornar suas palavras compreendidas por mulher difícil de compreender versos latinos. E isso é contra aqueles que rimam sobre outra matéria que não a amorosa, de vez que tal modo de falar foi criado para falar de amor. Destarte, como seja fato que se concede aos poetas maior licença no falar do que aos prosadores, e que esses rimadores não passam de poetas vernáculos, é digno e razoável que lhes seja concedida maior licença no falar do que aos outros faladores vernáculos: logo, se alguma figura ou cor retórica é concedida aos poetas, concedida é

---

<sup>37</sup> Aristóteles.

<sup>38</sup> Provençal antigo (*langue d'oc*).

<sup>39</sup> O italiano (*língua del si*).

<sup>40</sup> Poetar.

igualmente aos rimadores. Portanto, se vemos os poetas falarem às coisas inanimadas, como se estas tivessem senso e razão, e fazê-las falarem também — e não somente coisas verdadeiras, mas ainda coisas não verdadeiras, isto é, dizerem que falam coisas que não existem, e dizerem que muitos acidentes falam, como se fossem substâncias e homens —, digno é o rimador de fazer o mesmo, e não sem razão alguma, mas com razão que, depois, seja possível esclarecer pela prosa. Que os poetas tenham falado daquele modo, vê-se em Virgílio, o qual diz que Juno, isto é, uma deusa inimiga dos troianos, falou com Éolo, senhor dos ventos, no primeiro livro da *Eneida*: *A Eole, namque tibi*,<sup>41</sup> e que esse deus lhe respondeu: *Tuus, o regina, quid optes explorare labor; mihi jussa capessere fas est*.<sup>42</sup> Segundo esse mesmo poeta, a coisa que não é animada fala às coisas animadas, no terceiro da *Eneida*: *Dardanidae duri*.<sup>43</sup> Por Lucano, fala a coisa animada à coisa inanimada: *Multum, Roma, tamen, debes civilibus armis*.<sup>44</sup> Por Horácio, fala o homem à sua própria ciência, como a outra pessoa,<sup>45</sup> e não somente são palavras de Horácio, mas ainda ele as diz como que recitando à maneira do bom Homero, em sua *Poetria*: *Dic mihi, Musa, virum*.<sup>46</sup> Por Ovídio, fala Amor, como se fosse pessoa humana, no princípio do livro que tem o nome de *Livro do Remédio de Amor*, ali: *Bella mihi, video, bella parantur ait*.<sup>47</sup> E com isso pode ser esclarecido quem tem dúvida em algumas partes deste meu livro. E, a fim de que não se afoite algum poetastro, digo que nem os poetas falavam assim sem razão, nem os que rimam devem falar assim sem ter alguma razão para o que dizem; pois sofreria grande vergonha aquele que rimasse sob a roupagem de figura ou cor retórica e, depois, interpelado, não soubesse desnudar as suas palavras dessa roupagem de maneira a terem significação real. E esse meu primeiro amigo e eu conhecemos diversos que assim estultamente rimam.

## XXVI

Essa gentilíssima mulher, de quem se tratou nas palavras precedentes, entrou tanto na graça do povo, que, ao passar pela rua, as pessoas acorriam para vê-la; vinha-me, então, grande júbilo. E, quando ela se encontrava perto de alguém, vinha ao coração deste tanta honestidade, que não ousava levantar os olhos nem responder à sua saudação; e muitos, que tal experimentaram, poderiam testemunhá-lo a quem não o acreditasse. Ela andava coroada e vestida de humildade, não mostrando nenhum orgulho do que via e ouvia. À sua passagem, muitos diziam: "Não é uma mulher, mas um dos belíssimos anjos do céu". E outros diziam: "É uma maravilha; bendito seja o senhor que tão miraculosamente soube criar!" Eu digo que ela se

---

<sup>41</sup> Éolo, pois te (concede). (N. do E.)

<sup>42</sup> Tradução: A tua preocupação, ó rainha, é sondar o que desejas; a minha obrigação é acatar as tuas ordens. (N. do E.)

<sup>43</sup> Tradução: Os duros troianos. (N. do E.)

<sup>44</sup> Tradução: Roma, contudo, muito deves às armas dos civis. (N. do E.)

<sup>45</sup> O homem é aqui o poeta, e sua ciência, a poesia.

<sup>46</sup> Tradução: Musa, dize-me o que é o homem. (N. do E.)

<sup>47</sup> Tradução: Vejo que me preparam guerras. (N. do E.)

mostrava tão gentil e tão cheia de todos os prazeres, que os que a miravam se sentiam possuídos de uma doçura tão honesta e suave, que a não sabiam recordar; e não havia ninguém que pudesse fitá-la sem logo ser obrigado a suspirar. Essas e outras coisas ainda mais milagrosas dela procediam, tal era o seu poder; foi pensando nisso que, desejando retomar o estilo do seu louvor, me propus dizer palavras nas quais fizesse entender as suas ações admiráveis e excelsas, a fim de que não somente os que puderam vê-la em pessoa, mas também os outros, saibam a respeito dela aquilo que as palavras podem fazer compreender. Então, eu disse este soneto:

*Tão honesta e gentil, ao nos saudar,  
Minha amada aparece em nossa vida,  
Que toda boca treme, emudecida,  
E os olhos a não ousam contemplar.  
Ela se vai, sentindo-se louvar,  
Humildemente, de pudor vestida;  
Parece que no céu foi escolhida  
Para à terra um milagre revelar.  
Tão amável se mostra a quem a mira  
Que no peito desperta uma doçura  
Que só pode entender quem a conhece;  
E dos seus lábios emanar parece  
Um espírito cheio de ternura  
Que vai dizendo ao coração: "Suspira!"*

Esse soneto é tão fácil de entender, pelo que foi narrado antes, que não necessita nenhuma divisão: por isso, deixando-o, digo que minha dama conquistou tanta graça, que não somente ela era honrada e louvada, mas por ela eram honradas e louvadas muitas outras. Vendo isso e desejando manifestá-lo a quem não o via, propus-me, também, dizer palavras em que o explicasse; e disse então este outro soneto, o qual narra como tinha a virtude de influir sobre as outras:

*Perfeitamente vê toda ventura  
Quem vê, entre outras damas, minha amada;  
E toda dama sente-se levada  
A agradecer a Deus graça tão pura.  
Tem tal virtude em sua formosura,  
Que nunca foi por outras invejada,  
Toda mulher fazendo andar trajada*

*De amor, de gentileza e de ternura.  
A vista sua tudo torna humil,  
E a si, não só, faz parecer prazente,  
Mas a todas, por ela, presta honor.  
E é nos seus atos todos tão gentil,  
Que ninguém pode recebê-la em mente  
Sem com doçura suspirar de amor.*

Esse soneto tem três partes: na primeira, digo entre que espécie de pessoas essa mulher parecia mais admirável; na segunda, digo como era apreciada a sua companhia; na terceira, falo sobre o que tinha a virtude de despertar nas outras pessoas; a segunda parte começa ali: *E toda dama*; a terceira, ali: *Tem tal virtude*. Essa última parte divide-se em três: na primeira, digo o que se produzia nas mulheres, isto é, no seu íntimo; na segunda, digo o que elas despertavam nos outros; na terceira, digo o que admiravelmente se produzia não só nas mulheres, mas em todas as pessoas, e não somente em sua presença, mas à sua lembrança. A segunda começa ali: *A vista sua*; a terceira, ali: *E é nos seus atos*.

## XXVII

Dias depois, comecei a pensar sobre o que dissera a respeito de minha amada, isto é, nos dois sonetos precedentes; e, verificando que não dissera o que então se produzia em mim, pareceu-me haver falado imperfeitamente. Por isso propus-me dizer palavras nas quais dissesse como me parecia estar disposto à sua influência e como operava em mim a sua virtude; e, crendo não poder narrá-lo na brevidade de um soneto, comecei então uma canção, que começa:

*Tão longamente me reteve Amor  
E acostumou-me à sua tirania,  
Que, se a princípio parecia rude,  
Suave agora me habita o coração.  
Assim, quando me tira tanto as forças  
Que os espíritos vejo me fugirem,  
Então a minha frágil alma sinto  
Tão doce, que o meu rosto empalidece,  
Pois Amor tem em mim tanto poder,  
Que faz os meus suspiros me deixarem  
E saírem chamando  
A minha amada, para dar-me alento.  
Onde quer que eu a veja, tal sucede,*



*E é coisa tão humil que não se cré.*

## XXVIII

*Quomodo sedet sola civitas plena populo! facta est quasi vidua domina gentium.*<sup>48</sup> Encontrava-me ainda no propósito de compor essa canção, e já tinha acabado de escrever a estância acima, quando o senhor da justiça chamou essa gentilíssima para gozar da glória sob a insígnia da bendita rainha Virgem Maria, cujo nome mereceu grandíssima reverência nas palavras da beata Beatriz. E, embora fosse apropriado tratar um pouco da sua partida dentre nós, não é minha intenção tratar disso aqui, por três razões: a primeira é que não é isso do presente propósito, se quisermos observar o proêmio que precede este livrinho; a segunda é que, posto que o fosse, minha língua ainda não seria suficiente para fazê-lo como conviria; a terceira é que, embora existissem uma e outra coisa, não me ficaria bem tratar disso, pois significaria louvar-me a mim mesmo, o que é inteiramente reprovável; por isso, deixo tal assunto para outro glosador. Todavia, como o número nove foi muitas vezes repetido nas palavras acima, parecendo não ser sem razão, e como parece que tal número teve muita influência em sua partida, é conveniente dizer alguma coisa, pois que parece convir ao propósito. Por isso, falarei antes de como apareceu na sua partida e, depois, assinalarei algumas razões pelas quais esse número lhe foi tão favorável.

## XXIX

Segundo o costume da Arábia, a sua alma nobilíssima partiu na primeira hora do nono dia do mês; segundo o costume da Síria, partiu no nono mês do ano, por isso que o primeiro mês é, ali, *Tixirim*, o qual, para nós, é outubro;<sup>49</sup> e, segundo o nosso costume, partiu no ano de nossa indicação, isto é, dos *anni Domini* em que o número perfeito<sup>50</sup> se manifestara nove vezes durante o centenário no qual ela foi posta neste mundo, e ela foi cristã do décimo terceiro. Poderia haver uma razão por que esse número lhe foi tão favorável: como seja fato que, segundo Ptolomeu<sup>51</sup> e a verdade cristã, são nove os céus que se movem, e, segundo a comum opinião astrológica, os ditos céus exercem sua influência cá embaixo segundo a sua conjunção, esse número lhe foi favorável para fazer compreender que, ao ser ela gerada, todos os nove céus móveis se combinavam perfeitissimamente. Essa é uma das razões; mas, pensando mais sutilmente, e segundo a verdade infalível, ela mesma foi esse número; falo por semelhança, e assim o entendo. O número três é a raiz de nove, porque, sem nenhum outro, por si mesmo produz nove, como vemos manifestamente que três vezes três são nove. Se, pois, três é por si mesmo fator de nove, e o fator dos milagres é, por si mesmo, três, isto é, Pai, Filho e Espírito Santo, os quais são três em

---

<sup>48</sup> Tradução: Como está desolada a cidade (antes) tão povoada! Tornou-se como que uma viúva a senhora das nações (*Jer, Lamentações*, 1,1). (N. do E.)

<sup>49</sup> Segundo Alfragão. Sendo outubro o primeiro mês, junho se torna o nono.

<sup>50</sup> O número 10.

<sup>51</sup> Dante não conhecia Ptolomeu senão através das citações de Alfragão.

um, essa mulher foi acompanhada por esse número nove para fazer compreender que ela era um nove, isto é, um milagre, cuja raiz, isto é, a do milagre, é somente a miraculosa Trindade. Pessoa mais sutil talvez encontrasse ainda mais sutil razão; essa é, porém, a que vejo e que mais me satisfaz.

### XXX

Depois que ela partiu deste mundo, ficou toda a supradita cidade como que viúva despojada de toda dignidade; por isso, ainda vertendo lágrimas nessa desolada cidade, escrevi algo sobre sua condição aos príncipes da terra, tomando o começo do profeta Jeremias, que diz: *Quomodo sedet sola civitas.*<sup>52</sup> E digo isso para que outros não se admirem de que eu o tenha alegado acima, como intróito da nova matéria que vem depois. E se alguém pretender repreender-me pelo fato de não escrever aqui as palavras que se seguem às que foram citadas, escuso-me, pois a minha intenção não foi, desde o começo, escrever outra coisa que não vernáculo; e, como seja fato que as palavras que se seguem àquelas citadas são todas latinas, ficaria fora de minha intenção escrevê-las. E sei que semelhante intenção teve o meu primeiro amigo a quem escrevo: isto é, que eu lhe escrevesse somente em vernáculo.

### XXXI

Depois que meus olhos choraram algum tempo, e estavam tão fatigados que não mais podiam desafogar a minha tristeza, pensei querer desafogá-la com algumas palavras dolorosas; propus-me, então, escrever uma canção na qual, chorando, falasse dela, para quem tanta dor se transformara em destruidora da minha alma; e comecei uma canção, que começa: *Os olhos, lastimando o coração.* E, para que essa canção pareça mais viúva ao finalizar, dividi-la-ei antes de escrevê-la; e tal critério mantereí daqui por diante.

Digo que essa desventurada canção tem três partes: a primeira é proêmio; na segunda, falo dela; na terceira, falo à canção piedosamente. A segunda parte começa ali: *Dirigiu-se Beatriz;* a terceira, ali: *Piedosa canção minha.* A primeira parte divide-se em três: na primeira, digo por que me disponho a falar; na segunda digo com quem quero falar; na terceira, digo de quem quero falar. A segunda começa ali: *E como me recordo;* a terceira, ali: *E dela falarei.* Depois, quando digo: *Dirigiu-se Beatriz,* falo dela; e em torno disso faço duas partes: primeiro, digo a causa por que nos foi tirada; depois, digo como outrem chora por causa da sua partida, e começa esta parte ali: *Da formosa pessoa.* Essa parte divide-se em três: na primeira, digo quem não a chora; na segunda, digo quem a chora; na terceira, falo de minha condição. A segunda começa ali: *Mas tristeza e vontade;* a terceira, ali: *Forte angústia.* Depois, quando digo: *Piedosa canção minha,* falo a essa canção, designando-lhe as mulheres a quem deve dirigir-se e dizendo-lhe que fique com elas.

---

<sup>52</sup> Ver nota 48. (N. do E.)

Os olhos, lastimando o coração,  
Tanto a pena sofreram de chorar,  
Que se deram, agora, por vencidos.  
Se quero, pois, desafogar a dor  
Que a pouco e pouco me conduz à morte,  
Devo falar soltando os meus lamentos.  
E, como me recordo que falei  
De minha amada, enquanto ela viveu,  
Convosco, gentis damas, de bom grapo,  
Falar não quero a outrem  
Senão a coração gentil de dama;  
E dela falarei chorando, pois  
Que se foi para o céu subitamente  
Deixando Amor a padecer comigo.  
Dirigiu-se Beatriz para o alto céu,  
Para o reino onde os anjos gozam paz,  
E assim, mulheres, vos abandonou.  
Não no-la arrebatou do gelo o frio,  
Nem o calor, como sucede a outras,  
Mas a sua bondade e nada mais;  
Que da sua humildade a luz intensa  
Atravessou os céus com tanta força,  
Que ao eterno senhor fez maravilha  
Tal que o doce desejo  
Lhe veio de chamar tanta virtude;  
E fê-la ir habitar junto de si,  
Pois viu que esta vida tormentosa  
Não merecia coisa tão gentil.  
Da formosa pessoa despediu-se  
Aquela alma gentil cheia de graça,  
E reside, gloriosa em digno pouso.  
Quem não chora, quando nisso pensa,  
Tem coração de pedra e tão perverso,  
Que não recebe espírito benigno.

*Não têm as almas vis tão alto engenho  
Que consigam, sequer, imaginá-la:  
Por isso, de chorar não têm desejo.  
Mas tristeza e vontade  
De suspirar e de morrer de pranto,  
A própria alma privando de conforto,  
Tem aquele que pensa, alguma vez,  
Quem ela foi e por que foi levada.  
Forte angústia produzem-me os suspiros,  
Quando a razão me traz à mente triste  
Aquele que partiu meu coração;  
E, pensando na morte, muitas vezes  
Dela me vem desejo tão suave,  
Que se transmuda a cor do meu semblante.  
E, quando o meu delírio é muito intenso,  
Tão profundo desgosto me domina,  
Que até desperto pela dor que sinto.  
E me transformo tanto,  
Que das gentes me afasto de vergonha.  
Depois, chorando, só, no meu lamento,  
Chamo Beatriz e digo: "Estás tu morta? "  
E, enquanto assim a chamo, me consolo.  
Chorar de dor e suspirar de angústia  
Me abatem tanto quando estou sozinho,  
Que se desgostaria quem me ouvisse:  
E qual tem sido a vida minha, após  
Sua partida para o novo século,<sup>53</sup>  
Língua alguma dizê-lo poderia.  
Assim, senhoras, mesmo que eu quisesse,  
Não vos diria bem o que ora sou:  
Tanto me faz pensar a vida acerba,  
Que me parece ouvir  
Cada homem me dizer:*

---

<sup>53</sup> O paraíso (cf. nota 6).

*"Eu te abandono ",  
Ao notar os meus lábios descorados.  
Mas, quanto soffro, minha amada o sabe,  
E, por isso, ainda espero a sua graça.  
Piedosa canção minha, vai chorando,  
Ao encontro das damas e donzelas,  
Às quais tuas irmãs  
Tinham por hábito levar deleite;  
E tu, agora, filha da tristeza,  
Parte, desconsolada, a estar com elas.*

### XXXII

Feita essa canção, veio procurar-me quem, segundo os graus da amizade, é meu amigo imediatamente depois do primeiro; e que era consangüíneo tão próximo dessa gloriosa, que ninguém o era tanto. E, a conversar comigo, rogou-me que escrevesse alguma coisa sobre uma mulher que morrera; e falava dissimuladamente, a fim de parecer que se referia a outra, que realmente morrera. Então, compreendendo que falava somente dessa abençoada, disse-lhe que lhe faria o que me recomendava o seu pedido. Pensando, pois, nisso, propus-me fazer um soneto, no qual me lamentasse um pouco, e dá-lo a esse amigo, a fim de parecer que o fizera para ele; e disse então este soneto, que começa: *Vinde, vinde os suspiros meus ouvir*. O qual tem duas partes: na primeira, chamo os fiéis de Amor, para que me escutem; na segunda, trato de minha mísera condição. A segunda começa ali: *Se não partissem*.

*Vinde, vinde os suspiros meus ouvir,  
Ó corações gentis, penalizados:  
Se não partissem, tão desconsolados,  
À dor eu deveria succumbir;  
Muito mais do que posso consentir,  
Os meus olhos seriam obrigados  
A ficar de chorar tão fatigados,  
Que minha dor lograssem expandir.  
Ovi-los-ei chamar constantemente  
Minha gentil senhora, assim partida  
Para o céu, que a virtude sua encerra:  
E desprezar, às vezes, esta vida  
Em nome de minh'alma descontente,*

*Por ela abandonada aqui na terra.*

Depois de dizer esse soneto, considerando quem era aquele a quem eu tencionava dá-lo como se fosse feito para ele, percebi que era pobre e nu o serviço que prestaria a pessoa tão ligada àquela gloriosa. Por isso, antes de dar-lhe o soneto supra-escrito, escrevi duas estâncias de uma canção, uma realmente para ele, e a outra para mim, embora, a quem não observe sutilmente, pareçam ambas escritas para uma pessoa; mas quem as observa sutilmente vê bem que falam pessoas diferentes, pois uma não lhe chama sua dama, e a outra, sim, como aparece manifestamente. Dei-lhe essa canção e o soneto, dizendo-lhe que os fizera só para ele.

Á canção começa: *Todas as vezes*, e tem duas partes: em uma, isto é, na primeira estância, lamenta-se esse meu querido amigo e íntimo dela; na segunda, isto é, na outra estância que começa: *E se recolhe, então*, lamento-me eu. E, assim, é manifesto que nessa canção se lamentam duas pessoas, uma das quais se lamenta como irmão, a outra como servo.

*Todas as vezes, pobre! que me lembro  
Que não verei jamais  
A mulher por quem vivo tão dolente,  
Tanta dor acumula no meu peito  
A mente dolorosa,  
Que chego à alma dizer: "Por que não partes?  
Os tormentos que ainda sofrerás  
No mundo, que já tanto te desgosta,  
Tornam-me pensativo e apavorado".  
Chamo, por isso, a Morte,  
Para ser-me repouso doce e suave,  
E digo: "Vem a mim!", com tanto amor,  
Que me torno invejoso dos que morrem.  
E se recolhe, então, nos meus suspiros,  
Um sopro de piedade  
Que vai chamando a Morte sem cessar.  
Para ela os meus desejos se dirigem,  
Desde que minha dama  
Foi colhida por sua crueldade;  
Pois o prazer de tanta formosura,  
Da nossa vista desaparecendo,  
Tornou-se grande e espiritual beleza*

*Que pelo céu expande  
De amor um lume que saúda os anjos  
E o seu alto e sutil entendimento  
Enche de admiração, de tão gentil.*

#### XXXIV

Naquele dia em que se completava um ano que essa mulher se tornara cidadã da vida eterna, estava eu sentado em lugar no qual, lembrando-me dela, desenhava um anjo sobre umas tabuazinhas; e, enquanto desenhava, volvi os olhos e vi, perto de mim, uns homens aos quais devia prestar honras. Olhavam para o que eu fazia; e, segundo me disseram depois, já estavam ali algum tempo antes que eu os percebesse. Quando os vi, levantei-me e, saudando-os, disse: "Outro esteve há pouco comigo, e por isso estava pensando". Então, depois que partiram, voltei à minha obra, isto é, a desenhar figuras de anjos. E, fazendo-o, veio-me a idéia de fazer versos, como para aniversário, e dedicá-los àqueles que me haviam visitado; e disse, então, este soneto que começa: *Aparecem*. O qual tem dois começos, razão por que o dividirei segundo um e segundo o outro.

Digo que, segundo o primeiro, esse soneto tem três partes: na primeira, digo que essa mulher já estava em minha memória; na segunda, digo como Amor agia sobre mim; na terceira, falo dos efeitos de Amor. A segunda começa ali: *Amor, que*; a terceira, ali: *Saiam-me, a gemer*. Essa parte divide-se em duas: na primeira, digo que todos os meus suspiros saíam falando; na segunda, digo que alguns diziam certas palavras diferentes dos outros. A segunda começa ali: *E os que*. Desse mesmo modo se divide segundo o outro começo, salvo que, na primeira parte, digo quando essa mulher viera à minha memória, e isso não digo no outro.

##### Primeiro Começo

*Apareceu em minha mente, um dia  
A gentil dama que, por seu valor,  
Foi posta pelo altíssimo senhor  
Na celeste morada de Maria. . .*

##### Segundo Começo

*Apareceu em minha mente, um dia,  
A gentil dama por quem chora Amor,  
Precisamente quando o seu valor  
Vos induziu a ver o que eu fazia.  
Amor, que na memória a pressentia,  
Despertou no meu peito, com fervor.*

*E, por sua ordem, cheio de amargor,  
Cada suspiro, então, de mim partia.  
Saíam-me a gemer do coração  
Com voz que muitas vezes faz brotar  
Dolente pranto no semblante triste.  
E os que saíam com maior pesar  
Iam dizendo: 'Angélica razão!  
Faz hoje um ano, para o céu subiste!'*

XXXV

Algum tempo depois, como estivesse em lugar no qual me recordava do tempo passado, fiquei muito pensativo e com pensamentos tão dolorosos, que faziam transparecer o meu terrível desalento. Percebendo o meu cismar, ergui os olhos para ver se alguém me via. Então, vi uma mulher gentil, muito bela e jovem, que me observava de uma janela, com aspecto tão piedoso, que toda a piedade parecia estar reunida nela. Por isso, como seja fato que os sofredores, quando vêem que outros se apiadam deles, logo se põem a chorar, como se tivessem piedade de si mesmos, senti que meus olhos queriam chorar; então, temendo mostrar minha triste vida, afastei-me dos olhos daquela gentil; e disse, então, comigo: "Não pode ser que, com essa piedosa mulher, não exista amor nobilíssimo". E me propus dizer um soneto, no qual lhe falasse e resumisse tudo o que foi narrado acima. E, como é bastante manifesto, não o dividirei.

*Viram meus olhos que expressão dolente  
Tínbeis em vossa angélica figura,  
Ao notardes os modos e a postura  
Que a dor me faz tomar freqüentemente.  
E, ao ver que vos passavam pela mente  
As condições de minha vida obscura,  
Comoveu-me a patética tremura  
De revelar o que minh 'alma sente.  
E me afastei de vós, depois, notando  
Que as lágrimas corriam com fervor,  
Por me haver vossa vista comovido.  
Eu disse então, comigo, entristecido:  
"Anima essa mulber o mesmo Amor  
Que ora me faz andar assim chorando".*



### XXXVI

Sucedeu, depois, que, onde quer que essa mulher me encontrasse, o seu rosto tomava uma expressão piedosa e uma cor pálida, quase como de Amor; por isso, muitas vezes me lembrei de minha nobilíssima dama, que sempre se mostrava com semelhante cor. E, como muitas vezes não pudesse chorar nem desafogar a minha tristeza, procurava ver essa mulher piedosa, que parecia tirar as lágrimas dos meus olhos com sua vista. Por isso, veio-me vontade de dizer também palavras dirigidas a ela, e disse este soneto, que começa: *Cor de amor*. E é simples, sem dividi-lo, pela razão precedente.

*Cor de amor e piedade no semblante  
Jamais mostrou, tão portentosamente,  
Uma mulher, por ver freqüentemente  
Olhar gentil ou pranto torturante,  
Como vós mesma, toda vez que diante  
De vós me vedes a expressão dolente;  
E assim, por vós, me vem tal coisa à mente,  
Que o coração receio se quebrante.  
Não posso ter nos olhos a ansiedade,  
Que não vos queiram muitas vezes ver,  
Pela vontade de chorar imensa:  
E tanto essa ânsia lhe fazeis crescer,  
Que se consomem todos de vontade;  
E as lágrimas vos fogem à presença.*

### XXXVII

Cheguei a tal ponto por ver essa mulher, que meus olhos começaram a deleitar-se demasiado em vê-la; por isso, muitas vezes me desgostei comigo mesmo, e me considerei assaz pusilânime. E, muitas vezes, censurei a vaidade dos meus olhos, e lhes disse em pensamento: "Inda há pouco, costumáveis fazer chorar quem visse vossa dolorosa condição, e, agora, parece que quereis esquecê-lo por essa mulher que vos mira; que não vos mira senão na medida em que lhe dói a perda da gloriosa mulher por quem costumáveis chorar; mas, fazei o que quiserdes, que eu vo-la recordarei constantemente, olhos malditos, que jamais, senão depois da morte, deveríeis estancar vossas lágrimas". E, depois de haver assim falado comigo mesmo aos meus olhos, os suspiros me assaltaram, profundos e angustiosos. E, para que essa batalha íntima não ficasse conhecida somente pelo infeliz que a travava, propus-me fazer um soneto e exprimir essa horrível condição. E disse este soneto, que começa: *O amargurado pranto*. E tem duas partes: na primeira,

falo com meus olhos, assim como falou o coração dentro de mim mesmo; na segunda, removo algumas dúvidas, esclarecendo quem é que assim fala; e começa essa parte ali: *E, assim dizendo*. Poderia bem receber mais divisões, mas seriam inúteis, pois está manifesto pela razão precedente.

*"O amargurado pranto em que vivestes,  
Olhos meus, por tão longa duração,  
Induzia a chorar de compaixão  
Outras pessoas, como o percebestes.  
E, agora, eu vos diria que o esqueceste,  
Se fosse, por meu turno, tão felão,  
Que não viesse tirar-vos a razão,  
Lembrando-vos aquela que perdestes.  
Vossa vaidade faz-me meditar,  
Causando-me um receio muito forte  
Do rosto de uma dama que vos mira.  
Por nenhuma razão, senão por morte,  
Vossa amada devéis olvidar."  
E, assim dizendo, o coração suspira.*

### XXXVIII

Tornei a ver aquela mulher em tão extraordinárias condições, que muitas vezes nela pensei como em pessoa que muito me agradava; e nela pensava assim: "É mulher gentil, bela, jovem e sábia, aparecida, talvez por vontade de Amor, para que minha vida repouse". E, muitas vezes, pensava ainda mais amorosamente, e tanto, que o coração consentia nisso, isto é, em pensar. E, depois de haver consentido, tornava a pensar como que movido pela razão, e dizia comigo mesmo: "Deus, que pensamento é esse, que de modo tão vil quer consolar-me e não me deixa nenhuma outra idéia?" Depois, vinha outro pensamento, que me dizia: "Se ficaste tão atribulado, por que não evitas tanta amargura? Vês que isso é uma inspiração de Amor, que põe diante de nós os desejos amorosos, e que provém de parte tão gentil como o são os olhos da mulher que tão piedosa se mostrou". Então, tendo lutado comigo mesmo repetidas vezes, quis dizer ainda algumas palavras; e, como na batalha dos pensamentos venciam aqueles que falavam dela, pareceu-me que convinha falar-lhe, e disse este soneto, que começa: *Pensamento gentil*. E digo "gentil" porque se relacionava com mulher gentil, pois, quanto ao resto, era vilíssimo.

Nesse soneto, faço duas partes de mim, segundo a divisão dos pensamentos. Chamo a uma parte "coração", isto é, o apetite; chamo à outra "alma", isto é, a razão: e digo como um fala com o outro. E que seja próprio chamar ao apetite coração e à razão alma, é bastante manifesto

àqueles a quem me apraz que isso seja esclarecido. É verdade que, no soneto precedente, coloco a parte do coração contra a dos olhos, e isso parece o contrário daquilo que digo no presente; por isso, digo que, onde falo do coração, também entendo o apetite, pois o desejo de lembrar-me da minha gentilíssima dama era ainda maior do que o de ver essa mulher, embora já tivesse algum desejo disso, mas que me parecia fraco: assim, transparece que um dito não é contrário ao outro.

Esse soneto tem três partes: na primeira, começo a dizer a essa mulher como o meu desejo se volve todo para ela; na segunda, digo como a alma, isto é, a razão, fala com o coração, isto é, com o apetite; na terceira, digo como ele lhe responde; a segunda parte começa ali: *Diz a alma*; a terceira, ali: *E ele responde*.

*Pensamento gentil, que vos recorda,  
Costuma me assaltar constantemente,  
E me fala de Amor tão docemente,  
Que de bom grado o coração concorda.  
Diz a alma ao coração: "Quem vos acorda,  
Para vir consolar a nossa mente?  
E será sua força tão potente  
Que de outro pensamento em nós discorda?"  
E ele responde: "Ó alma cuidadosa,  
Esse é um novo espírito de Amor,  
Que me traz seu desejo ao sentimento;  
E sua vida e todo o seu valor  
Provêm dos olhos da mulher piedosa  
Que se turba por nosso sofrimento".*

### XXXIX

Contra esse adversário da razão, levantou-se em mim um dia, quase na hora nona, uma forte imaginação; pareceu-me ver a gloriosa Beatriz com a roupagem sangüínea com que apareceu pela primeira vez aos meus olhos; e me parecia jovem, da mesma idade na qual a vi primeiro. Então, comecei a pensar nela. E, recordando-me dela, segundo a ordem do tempo decorrido, meu coração começou a arrepender-se dolorosamente do desejo pelo qual se deixara possuir tão vilmente por uns dias, contra a constância da razão; e, expulsando esse malvado desejo, todos os meus pensamentos se voltaram para a sua gentilíssima Beatriz. E digo que, daí por diante, comecei a pensar nela com o coração cheio da vergonha que os suspiros tantas vezes manifestavam, pois todos como que diziam, ao sair, aquilo que no coração eu sentia, isto é, o nome daquela gentilíssima e de como partiu dentre nós. E, muitas vezes, sucedeu que tanta dor

um pensamento tinha em si, que eu me esquecia dele e de mim mesmo. Com esse reacender-se dos suspiros, reacendeu-se o abrandado pranto, de tal maneira, que meus olhos pareciam duas coisas que desejassem sempre chorar; e, muitas vezes, sucedia que, pela longa continuação do pranto, ao redor deles se fazia uma cor purpúrea, que sói aparecer quando se sofre algum martírio. Vê-se, pois, que foram merecidamente punidos por sua vaidade; e de tal forma, que, daí por diante, não puderam mirar ninguém que os olhasse de forma a poder levá-los a semelhante tentação.

Por isso, desejando que esse malvado desejo e vã tentação parecessem destruídos, de modo que a nenhuma dúvida pudessem induzir as palavras rimadas que dissera antes, propus-me escrever um soneto em que resumisse a sentença daquela razão. E disse, então: *Pobre! Por força desse suspirar*; e disse "pobre" porque me envergonhava de que os meus olhos tivessem assim devaneado.

Este soneto eu não divido, porque o seu conteúdo é bastante manifesto.

*Pobre! Por força desse suspirar  
Que sai do coração com amargor,  
Os olhos cedem e não têm valor  
De se volverem para alguém fitar.  
Parecem dois desejos de chorar  
E de fazer ver toda a sua dor,  
Vertendo tantas lágrimas, que Amor  
Os cerca de coroas de pesar.  
Esses suspiros, em que assim me agito,  
São no meu coração tão dolorosos,  
Que desfalece o próprio Amor, que é forte;  
É que eles têm em si, os pesarosos,  
De minha amada o doce nome escrito,  
E muita coisa sobre a sua morte.*

## XL

Depois dessa atribulação, sucedeu, naquele tempo em que muita gente ia ver a imagem bendita que Jesus Cristo nos deixou como exemplo da sua belíssima figura, a qual minha amada vê gloriosamente, que uns peregrinos passavam por uma rua quase no centro da cidade onde nasceu, e viveu, e morreu a gentilíssima mulher. Os peregrinos iam, segundo me pareceu, muito pensativos, de modo que eu, pensando neles, disse comigo mesmo: "Esses peregrinos me parecem vir de parte longínqua, e não creio que já tenham ouvido falar dessa mulher, nem que

algo saibam a seu respeito; antes, seus pensamentos são sobre coisas diversas das daqui; pois pensam, talvez, em seus amigos distantes, que não conhecemos". Depois, disse comigo mesmo: "Sei que, se fossem de cidade próxima, de algum modo se mostrariam perturbados, passando pelo meio da cidade dolente". Depois, disse comigo mesmo: "Se eu os pudesse entreter um pouco, fá-los-ia chorar também, antes de saírem desta cidade, pois diria palavras que fariam chorar quem quer que as ouvisse". Por fim, quando desapareceram de minha vista, propus-me fazer um soneto, que começa: *Oh! peregrinos que a cismar passais*. E disse "peregrinos" segundo a larga significação do vocábulo; pois peregrinos se podem entender de dois modos, largo e estreito: largo, quando por peregrino se entende quem quer que esteja fora de sua pátria; de modo estreito não se entende por peregrino senão quem vai à casa de São Tiago<sup>54</sup> ou de lá regressa. É, porém, conveniente saber-se que de três maneiras se chamam, propriamente, as pessoas que andam ao serviço do Altíssimo: chamam-se *palmeiros* quando vão a ultramar,<sup>55</sup> aonde muitas vezes levam as palmas; chamam-se *peregrinos* quando vão à casa de Galliza, pois a sepultura de São Tiago é mais distante de sua pátria do que a de qualquer outro apóstolo; chamam-se *romeiros* quando vão a Roma, para onde iam esses aos quais chamo *peregrinos*.

Esse soneto eu não divido, pois é muito manifesta a sua razão.

*Ó peregrinos, que a cismar passais,  
Talvez por coisa que não está presente,  
Provindes vós de tão longínqua gente,  
Como por vosso aspecto o demonstrais,  
Que sem nenhum lamento caminhais  
No centro da cidade descontente,  
Como pessoas que completamente  
Alheias fossem aos seus tristes ais:  
Se quisésseis parar, para o saber,  
O suspiroso coração me diz  
Que sairíeis, certo, a soluçar.  
A cidade perdeu sua Beatriz,<sup>56</sup>  
E o que a respeito possa alguém dizer  
Tem a virtude de fazer chorar.*

---

<sup>54</sup> O sepulcro de São Tiago, em Santiago de Compostella, na Galliza (Espanha).

<sup>55</sup> Isto é, para a Palestina.

<sup>56</sup> Aquela que tornava a cidade beata, sagrada

Mandaram, depois, duas mulheres gentis, a rogar-me que lhes mandasse essas minhas palavras rimadas; então, pensando na sua nobreza, propus-me mandá-las e fazer coisa nova, que mandaria junto com outras, a fim de satisfazer os seus rogos mais honrosamente. E disse, pois, um soneto que narra o meu estado, e o enviei acompanhado do soneto precedente, e com outro que começa: *Vinde, vinde os suspiros meus ouvir*.<sup>57</sup>

O soneto que fiz então começa: *Além da esfera*; e tem cinco partes. Na primeira, digo aonde vai o meu pensamento, chamando-o pelo nome de um dos seus efeitos. Na segunda, digo por que ele vai para o alto, isto é, quem o faz ir assim. Na terceira, digo o que viu, isto é, uma mulher sendo honrada lá no alto; e chamo-lhe, então, "espírito peregrino", porque espiritualmente vai para o alto e ali permanece, como peregrino fora de sua pátria. Na quarta, digo como ele a vê assim, isto é, em tal qualidade que não o posso entender, isto é, o meu pensamento sobe em tal grau até à qualidade dela, que o meu intelecto não o pode compreender; pois é fato que o nosso intelecto está para essas almas abençoadas assim como a débil vista para o sol: e assim diz o Filósofo<sup>58</sup> no segundo da *Metafísica*. Na quinta, digo que, embora não possa compreender aonde o pensamento me leva, isto é, à sua admirável qualidade, ao menos compreendo que todo esse pensar se refere à minha amada, porque freqüentemente ouço o seu nome no meu pensamento; e, no fim dessa quinta parte, digo "caras damas", para fazer entender que é a mulheres que falo. A segunda parte começa ali: *Uma virtude*; a terceira, ali: *Quando chego*; a quarta, ali: *E tal a vê*; a quinta, ali: *Mas sei que fala*. Poderia dividir-se ainda mais sutilmente, e mais sutilmente esclarecer-se; mas pode passar-se além com essa divisão, e por isso não me preocupo com dividi-lo ainda.

*Além da esfera que mais longe gira*<sup>59</sup>  
*Vai meu suspiro, cheio de fervor:*  
*Uma virtude, que, chorando,*  
*Amor Lhe comunica, para cima o tira.*  
*Ao chegar ao supremo céu que o inspira,*  
*Vê uma dama que recebe honor*  
*E luz tanto que assombra, de esplendor,*  
*O peregrino espírito que a mira.*  
*E tal a vê que, quando mo rediz,*  
*Não entendo o que fala, tão sutil*

---

<sup>57</sup> Ver cap. XXXII.

<sup>58</sup> Aristóteles.

<sup>59</sup> O céu empíreo.

*Ao triste coração que o faz falar.  
Mas sei que fala da mulher gentil  
Cujo nome relembra de Beatriz,  
Caras damas que estais a me escutar.*

## XLII

Feito esse soneto, apareceu-me admirável visão, na qual vi coisas que me fizeram propor-me não mais falar dessa abençoada, enquanto não pudesse mais dignamente ocupar-me com ela. E, para chegar a isso, esforço-me o quanto posso, e ela bem o sabe. De modo que, se aprover àquele por quem todas as coisas vivem que minha vida dure por alguns anos, espero dizer dela o que nunca se disse de nenhuma.<sup>60</sup> E, depois, praza a quem é senhor da cortesia que minha alma possa ver a glória de sua dama: isto é, da abençoada Beatriz que gloriosamente contempla aquele *qui est per omnia saecula benedictus*.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Ou seja: dedicar-lhe versos que jamais foram feitos em louvor de mulher alguma. Com efeito, na *Divina Comédia*, Beatriz reaparece, transumanizada, simbolizando a teologia.

<sup>61</sup> Tradução: Que é bendito por todos os séculos. (N. do E.)

# DANTE ALIGHIERI

## MONARQUIA

Tradução: Carlos do Soveral

### LIVRO PRIMEIRO

## Necessidade da Monarquia

#### I

No homem, em quem a natureza superior imprimiu o amor da verdade, uma coisa parece ter a primazia: assim como o esforço dos avoengos o enriquece, também ele deseja trabalhar a fim de que, por seu turno, recebam os pósteros alguma riqueza. Anda muito longe do dever — que disso tenha consciência clara — aquele que, experto nas doutrinas políticas, não guarde qualquer cuidado de prestar o seu concurso à República; esse não é, com efeito, "a árvore que na margem da ribeira dá frutos sazonados",<sup>1</sup> mas antes um abismo funesto, que devora para jamais devolver. Meditando, amiúde, estas idéias, no receio de que um dia me pudesse ser imputada a ocultação do talento, disponho-me, então, a servir o bem comum, mais do que com brotes, com verdadeiros frutos, e a desvendar verdades ainda ignoradas.

Que fruto produziria aquele que de novo se entregasse a demonstrar um teorema de Euclides? Aquele que forcejasse em redizer o que é a felicidade, já definida por Aristóteles? Aquele que retomasse a defesa da velhice, de que Cícero se incumbiu uma vez por todas? O fruto seria nenhum; tão fastidiosa repetição apenas geraria o desagrado.

Entre as verdades ignoradas e salutareas está a da ciência da Monarquia temporal — ciência descurada de todos porque não dá um lucro imediato. O desígnio que alimento é o de a iluminar, tanto para elucidar proveitosamente o mundo quanto para conquistar a glória de ser o primeiro a ganhar a palma de uma tal empresa.

Árdua e excessiva para mim é a obra em que me aventuro. Não é, porém, tanto nas minhas forças que confio, como na luz desse Benfeitor "que dá a todos com abundância e sem restrição".

#### II

---

<sup>1</sup> *SI* 1,3.



Em primeiro lugar impõe-se saber o que se entende por Monarquia temporal, pelo menos no plano da teoria e conforme a lógica.

A Monarquia temporal, que se chama Império, é o único principado que se ergue sobre todos os seres que vivem no tempo, ou sobre tudo aquilo que é medido pelo tempo. Três questões se levantam acerca desta Monarquia. Pergunta-se, primeiro, se é ela indispensável à boa ordenação do mundo. A seguir, se o povo romano se atribuiu com legitimidade o exercício da Monarquia. Por último, se a autoridade da monarquia lhe vem imediatamente de Deus, ou lhe é, antes, concedida por intermédio dum ministro ou vigário de Deus.

Sendo dado que toda a verdade que não é em si mesma um princípio recebe a evidência da verdade dum princípio, forçoso se torna em toda a indagação científica possuir desde logo o conhecimento do princípio que a análise descobre; deste princípio depende, de fato, a certeza de todas as proposições que hão de ser admitidas na continuação. E porque o presente tratado constitui uma investigação científica, é preciso, antes de mais, perscrutar o princípio cuja verdade empresta consistência a todas as verdades nela subsumidas.

Diremos, então, que determinadas coisas há que por estarem sujeitas à nossa vontade se constituem para nós objeto de especulação e não de ação; por exemplo, as entidades matemáticas, físicas<sup>2</sup> e divinas. Que outras, ao contrário, submissas ao nosso poder, constituem para nós objeto de especulação e de ação — o que quer dizer que, não se ordenando a ação à especulação, mas sim a especulação à ação, é para a ação que algumas ciências se cultivam. Nelas a ação é um fim. Como é política a matéria de que tratamos, ou, melhor, porque é ela a fonte e o princípio das verdades políticas, e porque, de outro lado, toda a atividade política está subordinada à nossa vontade, é evidente que essa matéria não se ordena de natureza à especulação, mas à ação. Além disso, como no âmbito da ação o princípio e causa universal reside no fim último — é ele que, antes de qualquer outro, move a causa eficiente —, resulta que toda a razão das coisas ordenadas a um fim se deve colher no mesmo fim. Diversa será, de fato, a forma do talhar a madeira, consoante se projete construir uma casa ou um navio. Aquele, então, se existe, que é o fim universal da sociedade humana, será o princípio que iluminará as verdades que aqui se deverão provar. Acreditar que existe um fim para tal ou qual sociedade, e que todas elas não estão ordenadas a um fim único, é deveras irrisório.

### III

Chegamos ao ponto de verificar qual é o fim da sociedade humana. Quando o tenhamos feito, ter-se-á cumprido mais de metade do nosso trabalho, no dizer do Filósofo a Nicômaco.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> O objeto da física para a escolástica, herdeira de Aristóteles, é constituído por entidades que, não pertencendo ao mundo sensível, só podem oferecer-se à especulação. (N. do T.)

<sup>3</sup> *Ética a Nicômaco*, I, 7. (N. do T.)

Para um claro entendimento, notemos que o fim para o qual o polegar foi criado não se identifica com aquele para que existe a mão inteira. E notemos que, diverso destes dois fins, nos aparece aquele outro a que se ordena o braço. E, ainda, que, distinto de todos os fins referidos, é o fim do homem integral. Em termos correspondentes, um é o fim a que se ordena um indivíduo, outro o da comunidade familiar, outro o do povoado, outro o da cidade, outro o do reino, outro, enfim, e acima de todos, o fim para o qual Deus eterno, atuando por meio da sua arte — e a arte divina é a natureza —, instaurou na existência a universalidade do gênero humano.

O que passamos a procurar, é o princípio diretor da nossa investigação.

Importa saber, antes de tudo, que Deus e a natureza não criam ser ocioso nenhum: o que é depositado na existência, destina-se a qualquer ação. Não é, com efeito, uma essência que o Criador se propõe como fim no ato de criar, mas sim a ação própria da essência. De onde se conclui que a ação própria duma essência não existe para esta, mas, ao contrário, que é antes a essência que existe em razão da ação. Existe uma atividade específica do gênero humano: é a ela que se ordena a incontável humanidade: uma atividade a que não pode chegar nem o indivíduo, nem a família, nem a aldeia, nem a cidade, nem o reino particular. Qual seja esta atividade logo se verá quando se descubra o que de melhor pode realizar a humanidade.

Raciocino assim: não constitui a máxima perfeição a que possam chegar determinados seres de espécies diferentes aquela capacidade que por eles é possuída em graus desiguais. De fato, a não ser assim, e dado que a perfeição suprema dum ser constitui a sua espécie, uma essência seria informada por várias espécies, o que é impossível. Por conseguinte, a virtude suprema do homem não consiste em existir pura e simplesmente, pois que a existência é também possuída pelos elementos; nem em ser um organismo, porquanto esta outra potência se encontra até nos minerais; nem em ser animado, porque isso pertence também às plantas; nem em ser sensitivo — perfeição de que participam os animais: mas sim em receber as formas inteligíveis dos outros seres num intelecto possível: esta é a perfeição que não convém a nenhum outro ser senão ao homem — uma perfeição que se não encontra nem abaixo nem acima dele. Porquanto, ainda que outras essências participem da inteligência, a inteligência que lhes cabe não é possível como a do homem; trata-se de espécies intelectuais, que não são mais que espécies intelectuais: o seu ser é o seu ato de pensar, e este ato é sem mudança, pois que de outra forma não seriam perenes. Concluamos: toma-se evidente que a perfeição suprema da potência específica do homem reside na faculdade ou virtude da intelecção.

Ora, tal potência não pode passar a ato, inteira e simultaneamente, mercê do indivíduo isolado ou de qualquer dos grupos particulares enunciados acima: carece da pluralidade existente

no gênero humano: só por ela a potência intelectual se atualiza. Do mesmo modo está permanentemente em ato a matéria primeira graças à pluralidade dos seres corruptíveis. E tem de ser assim, pois que, a não admiti-lo, impor-se-ia admitir uma potência separada, de impossível existência. Nesta opinião enfileira Averróis, no comentário ao livro *Da Alma*. A virtude intelectual de que falo estende-se às formas universais ou espécies; e ainda, de certa maneira, às formas particulares. Eis por que se costuma dizer que o intelecto especulativo se transforma em intelecto prático, cujo fim é agir e fazer. Digo agir, por causa das ações que coordena a prudência política; digo fazer, por causa das ações manuais que as artes dirigem. Todas estas ações são servas da especulação, bem supremo, para o qual a Bondade Suma criou o gênero humano. De onde recebe toda a luz a máxima política: "Impõem-se naturalmente aos outros os dotados de vigorosa inteligência".<sup>4</sup>

#### IV

Bastante se insistiu já sobre este ponto: a tarefa própria do gênero humano, tomado na totalidade, é de pôr continuamente em ato toda a potência do intelecto possível, em vista, primeiro, da especulação, em vista da prática, e por via de consequência, depois. Ora, partes e todo obedecem às mesmas leis: se o indivíduo ganha prudência e sabedoria com viver aprazível e serenamente, o gênero humano, de forma semelhante, só se consagra livre e desafogadamente à sua tarefa quando frui do repouso e da paz. E a tarefa é quase divina, segundo a palavra sagrada: "Puseste-os logo abaixo dos anjos".<sup>5</sup> De onde resulta que a paz universal é o melhor de todos os meios para chegar à felicidade. Em verdade aquilo que as vozes celestiais anunciaram aos pastores foi a paz — e não riquezas, ou prazeres, ou honrarias, ou longevidade, ou saúde, ou vigor, ou beleza. Paz. A milícia celeste canta: "Glória a Deus nas alturas, e paz na terra aos homens de boa vontade".<sup>6</sup> Eis, ainda, por que o Salvador dos homens saudava com estas palavras: "Que a Paz seja convosco".<sup>7</sup> Convinha, em verdade, que o soberano Salvador dissesse a soberana Saudação. Os seus discípulos quiseram conservá-la, e Paulo usa-a no começo das epístolas, como podemos verificar.

De tudo o que antecede se conclui qual seja o meio que melhor, e mesmo perfeitamente, conduzirá o gênero humano ao desempenho da tarefa que lhe pertence. Viu-se que o meio mais imediato para chegar ao fim supremo é a paz universal. Declaramos tomar, então, a paz universal como princípio dos raciocínios seguintes; nela está a fonte necessária da argumentação a que nos referimos; aí o critério firme a que ligaremos todas as nossas proposições, como a uma verdade evidentíssima.

---

<sup>4</sup> Aristóteles, Política, I, 5, 6. (N. do T.)—<sup>5</sup>—<sup>6</sup>—<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Sl 8,6; Hbr 2,7.

<sup>6</sup> Lc 2,14.

<sup>7</sup> Lc 23,36.

Resumamos o que até aqui dissemos. Formulam-se três questões a respeito da Monarquia temporal a que, mais vulgarmente, se dá o nome de Império; questões que devemos esforçar-nos por tratar com apoio no princípio que acabamos de mostrar.

A primeira questão é esta: é a Monarquia Civil indispensável ao bem-estar do mundo? Da parte da razão ou da tradição não recebe esta verdade qualquer objeção séria; e pode ser estabelecida por argumentos óbvios e muito fortes, o primeiro dos quais, abrigando-se na autoridade do Filósofo, é extraído da sua *Política*. Assevera Aristóteles, com a sua venerável autoridade, que toda a pluralidade hierarquizada implica, necessariamente, primeiro, um princípio regulador e diretivo, depois, seres ordenados e dirigidos. O que não é apenas estabelecido pelo nome glorioso de Aristóteles, como também pela razão indutiva.

Se consideramos o homem, verificamos que, porque todas as suas forças se ordenam à felicidade, importa que todas sejam dirigidas e reguladas pela inteligência; de outra forma, nunca o indivíduo atingiria aquela. Em seguida, considerando a família, cujo fim é a preparação dos seus membros para uma vida justa, vemos que nela deve existir um indivíduo que a regule e dirija, que é o pai de família, ou aquele que o substitua, conforme a lição do Filósofo: "A família é regida pelo mais idoso".<sup>8</sup> A este pertence, como diz Homero, regular a todos, e a todos dar leis. De onde deriva a praga que se lança proverbialmente: "Que tenhas um igual em tua casa". Se consideramos a aldeia, cujo fim é o concurso agradável das pessoas e das coisas, vemos que é necessário que um só seja o chefe dos outros, quer a proeminência lhe venha por designação ou por investimento próprio. Em caso contrário, não só o agregado fica aquém do mínimo indispensável de bem-estar, como, amiúde, é destruído por completo, ao embate das rivalidades que buscam a primazia. Se agora consideramos a cidade, cujo fim é viver bem e com suficiência, impõe-se o governo de um só; o que deverá ocorrer tanto numa reta quanto numa oblíqua situação política.

Se isto acontece, compromete-se o fim da vida social, e a cidade corre, incluso, o risco de desaparecer. Enfim, num reino, cujo fim é assegurar com maior segurança e tranqüilidade os benefícios da cidade, um só rei deve reinar e governar, pois que, a não ser assim, nem os membros do reino atingem o fim que lhes é próprio, nem o reino pode escapar à desagregação, conforme a palavra da infalível verdade: "Todo reino dividido contra si mesmo está perdido".<sup>9</sup> O que se passa em cada um dos grupos, que se ordenam a um fim único, estabelece a verdade que há pouco antecipamos.

---

<sup>8</sup> *Política*, I. 2. (N. do T.)

<sup>9</sup> *Lc* 11,17.

Toda a humanidade se ordena a um fim único. É preciso, então, que um só coordene. Tal chefe deverá chamar-se o monarca ou imperador. Torna-se evidente que o bem-estar do mundo exige a Monarquia ou Império.

## VI

Tal como a parte está para o todo, está a ordem da parte para a ordem do todo. É no todo que a parte encontra seu fim e perfeição. É na ordem do todo que residem o fim e perfeição da ordem da parte. Do que resulta que a bondade dum ordem parcial não supera a bondade da ordem total, e que, ao invés, não chega à altura desta. Ora, dupla é a ordem contida nas coisas: a ordem das partes entre si e a ordem das partes em relação a um ser que não é uma parte (por exemplo, a ordem das frações dum exército, ou entre si ou por relação ao general). A ordem das partes, por relação a um único ser, é superior, porque ela é o fim da outra ordem: a ordem interna das partes existe para a outra ordem, e não inversamente. Por conseguinte, se a forma da ordem externa se encontra nas parcelas da multidão humana, com mais razão deverá encontrar-se na própria multidão, isto é, na sua totalidade. O silogismo anterior prova o que dissemos, porquanto a ordem externa é a melhor, quer dizer, a forma mesma da ordem. Esta ordem, porém, encontra-se em todas as frações da multidão humana, tal como foi estabelecido com suficiente evidência no último capítulo; motivo pelo qual deve encontrar-se na multidão inteira. Assim, todas as partes já enumeradas, inferiores aos reinos, e os reinos mesmos, devem ser ordenados a um príncipe único. ou a um poder único, quer dizer, ao monarca ou à Monarquia.

## VII

Outro argumento. — A universalidade do gênero humano constitui um todo em relação a certas partes; e constitui uma parte em relação a determinado todo. E um todo relativamente aos reinos particulares e aos povos, tal como o dizem as páginas anteriores: e é uma parte em relação ao universo inteiro — o que é evidente. As partes do gênero humano conformam-se bem ao seu todo; o gênero humano, por seu turno, conforma-se ao seu outro todo. As partes da humanidade adaptam-se a ela pelo chefe único que cada uma possui, o que se pode concluir sem dificuldade do que já dissemos; a humanidade conforma-se ao universo, isto é, ao príncipe do universo, que é Deus e monarca, por um princípio único, isto é, por um príncipe único. De onde resulta que a Monarquia é necessária ao bom estado do mundo.

## VIII

É ótimo tudo quanto se conforma à intenção do primeiro agente, que é Deus. Esta asserção é evidente em si mesma, exceto na compreensão daqueles que negam que a bondade divina realize a plenitude da perfeição. Ora, a intenção de Deus é que cada ser reproduza a bondade divina, na medida em que a natureza própria lho permita. Eis por que foi dito:

"Façamos o homem à nossa imagem e semelhança".<sup>10</sup> A locução "à imagem" não pode, em verdade, aplicar-se aos seres inferiores ao homem; mas a expressão "à semelhança" poderá dizer-se de qualquer ser, por isso que o universo inteiro não é, todo ele, mais do que um certo vestígio da bondade divina. Assim, tem o gênero humano uma condição excelente, desde que se assemelha a Deus quanto lhe é possível. Mas o gênero humano tanto mais imita Deus quanto mais se unifica, dado que a razão verdadeira da unidade apenas em Deus se encontra. Por isso está escrito: "Escuta, Israel: o teu Senhor Deus é um só".<sup>11</sup>

Realiza, então, o gênero humano o máximo da unidade quando se une, inteiro, num só homem: o que, é óbvio, não pode efetuar-se senão quando, todo ele, está sujeito a um só príncipe. Submetido a um único príncipe fica portanto assimilado a Deus o mais perfeitamente possível, obedecendo assim à instrução divina, tal como se provou no princípio deste capítulo.

## IX

Conduz-se bem, e otimamente, o filho que, tanto quanto a própria natureza lho permite, imita os caracteres dum pai perfeito. É o gênero humano filho do céu, que em tudo é perfeito. São, com efeito, o homem e o sol que engendram o homem, conforme o livro segundo da *Audição Natural*.<sup>12</sup> Goza, então, o gênero humano de perfeito estado quando reproduz, tanto quanto a natureza lho consente, os caracteres do céu. Ora, é o inteiro céu regido, em todas as suas partes, motoras e movidas, por um movimento único, que pertence à primeira esfera, e por um único motor, que é Deus, tal como a filosofia o mostra com a evidência da razão humana. Se o nosso silogismo é exato, o gênero humano desfruta do estado perfeito quando, em todas as partes motoras e movidas, é governado por um príncipe único, qual por um motor único; e por uma lei única, qual por um movimento único. De onde a ilação de que seja necessária ao bom estado do mundo a existência da Monarquia, isto é, dum comando único que seja o Império. E a verdade que pressentia Boécio quando dizia:<sup>13</sup>

*Feliz a raça dos homens, se as almas deles, pelo amor que rege os céus, forem regidas.*

## X

Deve existir um tribunal em toda a parte onde possa haver litígios. De outra forma o imperfeito existiria sem correção. O que não é possível, desde que Deus e a natureza nunca regateiam as coisas necessárias. Pode, entre dois príncipes que não mantêm qualquer nexo de submissão, criar-se uma diferença, já pelo procedimento deles, já pelo dos súditos. Deve entre eles erguer-se um juízo estranho, dado que um não pode examinar a conduta do outro: ambos são independentes, e um igual não tem poder sobre o seu igual. Deverá assumir tal papel um

---

<sup>10</sup> Gên 1,26.

<sup>11</sup> Lc 6,4.

<sup>12</sup> *Física*, II, 2. (N. do T.)

<sup>13</sup> *De Consolatione Philosophiae (Da Consolação da Filosofia)*, II, 8. (N. do T.)

terceiro príncipe que, detentor de mais ampla jurisdição, senhoreie os dois litigantes. E este ou será o monarca ou não. Se for, fica demonstrada a nossa tese; se não for, haverá um príncipe como ele, fora do âmbito da sua jurisdição; e, da mesma forma, será necessário um terceiro. Assim, ou se produzirá um processo indefinido, o que não pode dar-se, ou se chegará a um juiz primeiro e soberano cujo juízo dirimirá todos os conflitos, já mediata, já imediatamente. Este será o monarca ou imperador. Eis por que a Monarquia é necessária ao mundo. E o Filósofo contemplava esta verdade, quando dizia:<sup>14</sup> "Os seres não desejam ser mal ordenados; ora, se o mal é uma pluralidade de príncipes, impõe-se a existência de um só".

## XI

Além disso, o mundo está perfeitamente ordenado quando nele reina a justiça em toda a plenitude. Virgílio, desejando celebrar o século que nascia, cantava nas *Bucólicas*:<sup>15</sup>

*Já a Virgem regressa; regressam os tempos de Saturno.*

A Virgem era a justiça que também se chamava Astréia. O signo de Saturno significava os tempos felizes, a idade de ouro. A justiça plena só existe com o monarca. Para a excelente ordenação do mundo é necessária, portanto, a Monarquia, ou Império.

Para a evidência das premissas anteriores, lembramos que a justiça, de si mesma e considerada na própria natureza, é uma certa retidão ou regra excludora do falso, que, assim, não é suscetível de mais ou de menos, tal como a brancura, se a considerarmos em abstrato. Certas formas, apesar de entrarem em composições contingentes, possuem, de fato, uma essência simples e invariável, tal como foi dito pelo Mestre dos *Seis Princípios*,<sup>16</sup> e é na medida das disposições favoráveis ou desfavoráveis dos indivíduos que as recebem que elas surgem num ou noutro grau. Quando a disposição contrária à justiça é mínima, a justiça como existência e exercício atinge a plenitude; e nessa altura podemos dizer dela o que disse o Filósofo: "Nem Héspero<sup>17</sup> nem Lúcifer<sup>18</sup> são tão admiráveis".<sup>19</sup> Então, parece-se com Febe,<sup>20</sup> quando esta, na purpúrea serenidade da manhã, vê o irmão levantar-se no oposto horizonte.

Considerada na existência, pode a justiça ter o antinômico no querer: quando a vontade se não despoja de toda a cupidez, a justiça está presente, é certo, mas não com o brilho que possui em toda a sua pureza. E isto porque a resistência do sujeito, fraca que seja, é suficiente para a embaciar. E um bem, para apartar todo aquele que acicate as paixões dos juízes.

---

<sup>14</sup> Arist., *Metafísica*, VII, 10. Pensamento de Homero, *Ilíada*, II, 204. (N. do T.)

<sup>15</sup> 4.<sup>a</sup> *Écloga*, 6. Acerca desta *écloga*. ver J. Carcopino, *Le Mystère de la IV Éclogue*, Paris, 1930. (N. do T.)

<sup>16</sup> Gilbert de La Porrée. (N. do T.)

<sup>17</sup> A estrela vespertina. (N. do E.)

<sup>18</sup> Júpiter. (N. do T.)

<sup>19</sup> *Ética a Nicômaco*, V, 3. (N. do T.)

<sup>20</sup> Apelativo de Diana, identificada à lua. (N. do E.)

Considerada no exercício, tem a justiça o seu contrário no poder. Com efeito, se é a justiça uma virtude que tem outrem por objeto, como poderá alguém ser-lhe conforme, sem o poder de atribuir a cada um aquilo que lhe pertence? E evidente que mais um justo se tornará poderoso, e mais a justiça que exerça se derramará.

Feitas estas considerações, argumentamos: a justiça é neste mundo poderosíssima quando reside num sujeito muito nobre e poderoso, o qual só pode ser o monarca. É a justiça que reside num único monarca aquela que chega à plenitude. Este prossilogismo corre pela segunda figura, com a negação intrínseca. É semelhante a este outro: todo o B é A; só C é A; portanto, só C é B. Quer dizer: todo o B é A; nenhum, a não ser C, é A; portanto, nenhum, a não ser C, é B.

A primeira proposição revela a evidência do que a precede; a segunda é assim demonstrada, primeiro quanto ao querer, depois quanto ao poder. Para a clareza do primeiro ponto, notemos que a justiça é a completa contradição do apetite imoderado, tal como o assinala Aristóteles no quinto livro da *Ética a Nicômaco*. Se toda a cupidez for suprimida, nada se oporá à justiça. De onde esta opinião do Filósofo:<sup>21</sup> "Não devem ser deixadas à decisão dos juízes aquelas matérias que a lei possa determinar". E assim se deve proceder, por receio da cupidez que tão facilmente perturba o espírito dos homens. Quando nada pode ser já apetecido, impossível se torna a cupidez, por isso que as paixões não podem sobreviver ao desaparecimento dos seus objetos. Nada existe todavia que possa eximir-se a ser objeto da vontade do monarca, porquanto a jurisdição deste termina no oceano. O que não acontece com os outros reis, cujos domínios se limitam mutuamente. Os domínios, por exemplo, do rei de Castela, terminam onde começam os do rei de Aragão. Só o monarca, entre todos os mortais, pode ser o sinceríssimo sujeito da justiça.

Além disso, se a cupidez obnubila, pouco que seja, a justiça habitual, a caridade, em contra, o reto amor, aguça-a e ilumina-a. É naquele cujo amor é mais reto que a justiça tem a morada mais favorável. Tal no monarca. Quando o monarca está, a justiça é perfeita, ou pode sê-lo. Que o amor reto execute o que dizemos, pode provar-se assim: a cupidez, desprezando a sociedade dos homens, quer o que lhe não pertence; a caridade, ao contrário, no desprezo sim, mas de todos os bens, demanda Deus e o homem, e portanto o bem do homem. Como a prenda mais preciosa é viver em paz, o que já dissemos, e como a justiça é a causa mais eficiente da paz, a caridade avigorará a justiça, tanto mais quanto mais forte ela seja, caridade.

E que o monarca, mais que outro homem, possua o amor reto, é fácil de demonstrar. Todo o ser amável é tanto mais amado quanto mais perto está do amante: os homens estão mais chegados ao monarca que aos outros príncipes; é por ele que são mais amados, ou devem sê-lo. A primeira asserção é evidente, se se recorda a natureza dos agentes e a dos pacientes; a segunda

---

<sup>21</sup> Arist., *Retórica*, I, 1. (N. do T.)



repousa em que, se os homens estão ligados parcialmente aos vários príncipes, ao monarca, o que é diferente, estão ligados de uma forma total. E ainda: os homens estão ligados aos príncipes pelo monarca, e não reciprocamente. O encargo de todos pertence primeiro e imediatamente ao monarca; só por intermédio do monarca pertence também aos príncipes. O encargo destes promana do encargo supremo.

E Ainda: mais uma causa é universal e mais ela possui razão de causa; porque a causa inferior não age senão para a superior, tal como o diz o livro das causas. Mais uma causa é causa, e mais ela ama o seu efeito, pois que tal amor é essencial à causa. Como o monarca é a causa mais universal entre os mortais de que os homens vivam ditosos, sendo seu o impulso que os príncipes recebem, conclui-se que é ele quem mais ama o bem dos homens.

Quem duvida de que seja o monarca o mais apto para o exercício da justiça? Quem duvida, a não ser aquele que não entende a verdade de que o monarca não pode ter competidores?

Se a premissa principal foi suficientemente estabelecida, a conclusão impõe-se: à boa ordenação do mundo é necessária a Monarquia.

## XII

Atinge o gênero humano a perfeição quando desfruta de uma grande liberdade. E é esta asserção evidente se se compreende o princípio da liberdade. Recorde-se, então, que o aspecto primacial da nossa liberdade é o livre arbítrio que tantos trazem na boca e tão poucos na inteligência. Dizem ser o livre arbítrio o juízo livre que mana da vontade. E dizem a verdade. Não abrangem, porém, o sentido das palavras que pronunciam. Assim repetem os nossos lógicos, durante todo o dia, sem as compreender, as proposições que aduzem para ilustração das regras. Por exemplo, esta proposição: a soma dos ângulos dum triângulo é igual a dois retos.

Quanto a mim, penso que o juízo se situa entre a apreensão e o apetite: apreende-se, primeiro, o objeto; julgamo-lo, em seguida, bom ou mau; o julgador, por último, ou o persegue ou lhe foge. Se o juízo move assim de tão completa forma o apetite, e se, de modo nenhum, recebe deste o menor impulso, é que o juízo é livre; se, pelo contrário, o juízo é movido, seja como for, pelo apetite, não podemos considerá-lo livre: não age por si mesmo, é cativo de outrem. Eis por que os animais irracionais não podem ter um juízo livre; os seus juízos são sempre precedidos do apetite. E eis, outrossim, por que as substâncias intelectuais, cujas vontades são imutáveis, e ainda as almas separadas, que dos bens desta vida se apartaram, não perdem a liberdade de arbítrio, fundada na imutabilidade da vontade. Longe de perdê-la, conservam-na em perfeitíssimo e poderosíssimo estado.

Posto isto, podemos estabelecer de novo que essa liberdade, ou o princípio dela, é o dom maior que Deus concedeu à natureza humana, tal como eu o disse noutra parte;<sup>22</sup> porquanto nos faz este dom atingir na terra uma ventura própria de homens, e ser no céu ditosos como deuses. Quem negará, então, que frui o gênero humano dum estado perfeito, quando pode usar plenamente o dom divino? Ora, é entre todos livre aquele que está submetido ao monarca. Com efeito, conforme o Filósofo no livro do *Ser*,<sup>23</sup> é livre aquele que existe por si mesmo e não por um outro. O que existe graças a um outro é determinado pelo ser desse outro, tal como o caminho é determinado por um termo. Só imperando o monarca existe o gênero humano por si mesmo e não graças a um outro; porque somente então são abatidas as situações oblíquas, democracias, oligarquias e tiranias, que reduzem os homens à servidão; somente então governam os reis, os aristocratas, isto é, os melhores, e os zeladores das liberdades do povo. Como o monarca é quem mais ama os homens — no que já tocamos —, deseja que todos sejam bons. Um desígnio que não pode existir nas situações oblíquas. Razão por que o Filósofo diz na *Política*:<sup>24</sup> "Nas situações oblíquas o homem bom é um mau cidadão, ao contrário do que ocorre nos regimes retos, onde o homem bom e o bom cidadão se identificam". Os regimes são visam à liberdade, isto é, a que os homens existam para si mesmos. Não são, com efeito, os cidadãos que existem para os cônsules ou o povo para o rei, mas, antes, os cônsules para os cidadãos e o rei para o povo; e tal como não é o regime feito para as leis, mas estas para o regime, assim também não são os indivíduos que vivem conformes à lei que se ordenam ao legislador, mas antes este quem se ordena a eles. O que é, ainda, a opinião do Filósofo, naqueles livros que sobre a presente matéria nos legou. Podemos concluir obviamente que o cônsul e o rei, senhores dos outros, enquanto se trata dos meios a empregar para atingir o fim, são servidores desses outros enquanto se trata do próprio fim. E, maximamente, o monarca que, sem dúvida, deve ser considerado o servidor de todos. Pelo que podemos ora compreender que o monarca, na eleição das leis a promulgar, se determina pelo fim. O gênero humano frui do melhor dos estados quando vive sob o monarca. À boa organização do mundo é pois necessária a Monarquia.

### XIII

Aquele que mais aptidão governativa possui é quem, por excelência, pode dispor os outros ao ótimo. Com efeito, o que o agente logo se propõe na ação, quer atue por necessidade da sua natureza, quer aja voluntariamente, é explicar a sua própria semelhança; é isto que origina o deleite que todo o agente experimenta quando obra. Todo o ser ama a sua existência; agindo, o agente aumenta a sua própria realidade. O prazer, então, aparece de forma necessária porque o

---

<sup>22</sup> *Paraíso*, V, 19. (N. do T.)

<sup>23</sup> *Metaf.* I, 2. (N. do T.)

<sup>24</sup> *Polít.* III, 5. (N. do T.)

prazer é inerente à consecução da coisa desejada. Nada age que não seja, já, aquilo em que o paciente se há de tornar. Pelo que, disse o Filósofo no seu livro do *Ser*:<sup>25</sup> "Tudo o que passa de potência a ato é movido por um ser que existe em ato"; tudo o que quisesse agir doutra forma esforçar-se-ia em vão. Com o que se pode destruir o erro daqueles que crêem modificar a vida e os costumes dos outros com boas palavras e más obras; esquecem que as mãos de Jacó<sup>26</sup> persuadiram como o não fizeram as suas palavras, ainda que elas insinuassem o falso e estas o verdadeiro. O Filósofo diz a Nicômaco:<sup>27</sup> "Em todas as coisas que procedem das paixões e das ações, têm as palavras menos crédito do que as obras". Uma voz gritava do céu ao pecador Davi:<sup>28</sup> "Por que celebras a minha justiça?" Como se dissesse: "Enalteces em vão, pois que és diferente do que enalteces". Conclusão: tem de estar perfeitamente ordenado aquele que deseja ordenar os outros.

Mas o monarca é o único que pode estar perfeitamente disposto para governar. A prova: cada ser está tanto mais fácil e perfeitamente adaptado ao hábito e à ação quanto menos numerosas forem as disposições hostis. E por isso que mais fácil e perfeitamente chegam à posse da verdade filosófica aqueles que nada aprenderam do que aqueles que trabalharam descontinuamente e se imbuíram de opiniões falsas. A razão assistia a Galeno quando dizia que estes últimos "precisam, para adquirir a ciência, dum tempo duas vezes mais longo".<sup>29</sup> Porque o monarca não pode ter nenhuma ocasião, ou tem um mínimo de ocasiões, para a cupidez, o que se não verifica com os demais príncipes; porque, de outro lado, é a cupidez a única corruptora do discernimento e o único óbice à justiça, pode concluir-se que é o monarca que está perfeitamente disposto, ou, pelo menos, mais disposto para governar. É ele quem, entre todos, possui, no mais alto grau, a sagacidade e a justiça. São qualidades estas que sobretudo convém ao legislador e ao ministro da lei, como testemunha esse rei muito santo que, para si e para seu filho, pedia a Deus os dons indispensáveis: "Ó Deus: dá a tua inteligência ao rei, e a justiça ao filho do rei".<sup>30</sup>

Dizia-se, pois, a verdade, quando se afirmava na premissa que o monarca é o único que está completamente apto para governar. Só o monarca, então, pode ordenar perfeitamente os outros. De onde resulta que é a Monarquia indispensável à boa ordenação do mundo.

#### XIV

O que pode ser executado por um só é melhor executado por ele do que por muitos. A prova: seja A aquele por quem uma coisa pode ser feita; sejam A e B aqueles que podem também fazê-la. Se o que pode ser executado por A e B é suscetível de ser levado a cabo por A, é inútil

---

<sup>25</sup> *Metaf.* IX, 8. (N. do T.)

<sup>26</sup> *Gên* 27,22.

<sup>27</sup> *Ética a Nicômaco* X, 1. (N. do T.)

<sup>28</sup> *Sl* 49,16.

<sup>29</sup> Galeno, *De Cognoscendis Curandisque Animi Morbis* (*Conhecimento e Cura das Enfermidades da Alma*).

<sup>30</sup> *Sl* 71,1; *Paraíso*, XIII. 95. (N. do T.)

fazer-se apelo a B: de B nada provém desde que A produz por si só o efeito todo. Porque uma tal acumulação de coisas é ociosa e supérflua, pois o que é supérfluo desagrada a Deus e à natureza, e o que desagrada a Deus e à natureza é mau, como é evidente: não só dizemos que é melhor que, quando possível, seja um só a agir antes que muitos, mas, mais, que, nessas condições, é boa a ação de um só, e nefasta a ação de muitos. Por outro lado, diz-se que um ser é tanto melhor quanto mais próximo estiver do ótimo; e o ótimo — é o fim; ora, se uma coisa se encontra mais próxima do fim quando é produzida por uma só causa é que ela é a melhor. Que tal ação esteja mais próxima do fim, pode demonstrar-se da maneira seguinte: seja C o fim; A a produção por um só; A e B a produção por vários. É evidente que o caminho de A a C por B é mais longo que o de A diretamente a C. O gênero humano pode ser governado por um príncipe supremo que é o monarca. Notemos que a afirmação de que o gênero humano pode ser governado por um só não deve ser entendida no sentido de que os mais ínfimos regimentos duma cidade devam emanar diretamente do príncipe supremo; as leis municipais são amiúde defeituosas e necessitam de ser revistas, o que se declara no quarto livro a Nicômaco, onde o Filósofo recomenda a interpretação.<sup>31</sup> Têm as nações, os reinos, as cidades, propriedades diversas, que exigem um governo com leis correlativamente diversas. Porque a lei é uma pauta por onde deve regular-se a vida. De uma maneira deverão ser conduzidos os citas que vivem fora do sétimo clima, sofrem uma grande desigualdade entre os dias e as noites, e são flagelados por um frio quase insuportável; e de outra os garamantes que, habitando abaixo do equinócio, usufruem de dias e noites sempre iguais, e não podem cobrir-se de indumentária por causa do calor excessivo. O verdadeiro sentido da frase inicial é este: deve o gênero humano ser governado por um único monarca naqueles pontos comuns a todos os homens, e ser assim encaminhado à Paz por uma única lei. Lei que os príncipes particulares devem receber do monarca. Assim, o intelecto prático recebe do intelecto especulativo a proposição maior que comanda a conclusão prática para. assumindo nela a proposição particular que constitui propriamente o seu objeto, concluir em tal ação. Ora, isto não apenas é possível a um só como, mais, só por um pode ser efetuado, sob pena de se introduzir a confusão nos princípios universais. E que isto fosse praticado por Moisés o diz na lei o próprio Moisés:<sup>32</sup> deixava aos notáveis eleitos pelas tribos dos filhos de Israel os juízos inferiores, reservando para si os superiores que respeitassem a toda a comunidade; das decisões nestes tomadas tiravam os notáveis o que tivesse aplicação nas suas tribos.

E o gênero humano melhor governado por um só que por vários; melhor governado, pois, pelo monarca que é o príncipe único. Se é este regime o melhor, é decerto o mais agradável a Deus, desde que Deus prefere sempre o melhor. E como, quando se cotejam duas

---

<sup>31</sup> *Ética a Nicômaco*, 5,14. (N. do T.)

<sup>32</sup> Êx 18,17.

possibilidades, o comparativo se confunde com o superlativo, não é melhor mas excelente que aos olhos de Deus se deve chamar a unidade de chefia comparada com a pluralidade. O gênero humano vive otimamente, então, quando é governado por um só. À boa ordenação do mundo é necessária a Monarquia.

## XV

Digo que o ser, o uno e o bom podem ainda hierarquizar-se duma outra forma, segundo a quinta maneira de entender a palavra "prius"<sup>33</sup>. O ser, por natureza, precede o uno, e o uno precede o bom: mais uma coisa participa do ser e mais é una e mais é uma mais é boa. E mais uma coisa se aparta do ser, mais se aparta do ser uno, e mais se aparta do ser bom. Por isso, em toda a criação, é ótimo aquilo que é maximamente uno, como diz o Filósofo no livro do *Ser*.<sup>34</sup> De onde resulta que a unidade seja a raiz do bom; e a multiplicidade a raiz do mal. Pitágoras, nas suas correlações, punha o uno do lado do bom, e a pluralidade da parte do mal, tal como se diz no livro do *Ser*. Desde onde se pode ver que pecar não será mais do que caminhar do uno desprezado para o múltiplo, segundo a palavra do Salmista: "Pelo fruto do trigo, do vinho e do azeite eles foram multiplicados".<sup>35</sup>

Tudo o que é bom o é por aquilo mesmo que o torna uno. A concórdia como tal é um determinado bem: é manifesto que deve ter no uno a raiz e a fonte. Qual seja essa raiz, logo se saberá se a natureza ou razão da concórdia for examinada. A concórdia é um movimento uniforme de várias unidades; definição esta que bem mostra que a harmonia das vontades, que pela expressão "movimento uniforme" se dá a entender, é a raiz da concórdia, bem mais a concórdia mesma. Diríamos concordes várias partes de terra que todas tendessem para um centro, e concordes várias chamas que se dispusessem em círculo, se umas e outras o fizessem voluntariamente. Do mesmo modo, diremos que alguns homens estão concordes quando todos se movem em conjunto para um fim. Este fim, que existe formalmente nas suas vontades, corresponde à qualidade que está formalmente também nos vários pedaços de terra e se chama gravidade, e àquela outra que se encontra nas chamas e é a leveza. A vontade é, com efeito, uma potência; a forma que a determina é o bem que vê a inteligência; sendo esta forma, como todas, una, recebe a multiplicação das matérias que a recebem, tal como a alma, o número e as outras formas que entram nos compostos.

Estabelecido o que antecede, provado fica a premissa que adiantamos: toda a concórdia depende da unidade que existe nas vontades; o gênero humano perfeitamente ordenado constitui uma harmonia determinada. Do mesmo modo que um homem são de alma e de corpo é uma

---

<sup>33</sup> Antes. (N. do E.)

<sup>34</sup> Aristóteles, *Metaf.* Dante exprime o mesmo pensamento no *Convívio*. (N. do T.)

<sup>35</sup> Sl 4,8.

harmonia; e do mesmo modo que o é uma casa, uma cidade, um reino: assim o é o gênero humano. O gênero humano, então, quando está excelentemente ordenado, depende da unidade das vontades. Mas tal acordo das vontades é impossível se não existe uma vontade única, senhora e reguladora de todas as outras no uno. Por causa dos deleites da adolescência, carecem as vontades dos mortais de quem bem as dirija, como o ensina o Filósofo nos últimos livros a Nicômaco.<sup>36</sup> Nem esta vontade pode ser uma sem um príncipe único e universal, cuja vontade seja a senhora e reguladora de todas as outras vontades. Se todas as conclusões precedentes são verdadeiras, e o são, é necessário para a boa organização do gênero humano que exista no mundo um monarca. Por conseguinte, é a Monarquia necessária à boa ordenação do mundo.

## XVI

A todos estes argumentos dá testemunho uma experiência memorável, a qual é o estado político dos mortais, que o Filho de Deus, fazendo-se homem para salvar o homem, aguardou ou preparou. Porquanto, se desde a queda de nossos primeiros pais, causa de todos os erros, passamos em revista as disposições dos homens e dos tempos, verificamos que uma só vez o mundo atravessou a paz universal, e que isso foi sob o divino Augusto, monarca, quando existia uma Monarquia perfeita. Que o gênero humano experimentou então a felicidade, na tranquilidade da paz universal, é fato que todos os historiadores, todos os poetas ilustres e mesmo o escritor<sup>37</sup> da mansidão de Cristo testemunham. A este estado felicíssimo chamou Paulo a "plenitude do tempo".<sup>38</sup> Em verdade, o tempo e os bens temporais atingiram a plenitude, porque nenhum ministério útil à nossa felicidade ficou sem ministro. Como se comportou o mundo, como foi a túnica inconsútil despedaçada pelas garras da cupidez, é coisa que podemos ler, e que queira Deus não vejamos.

Ó gênero humano: de quantas procelas, lutas e naufrágios tens de ser agitado, tornado monstro de muitas cabeças, perdido em esforços contraditórios! Estás enfermo num e noutra dos teus intelectos, e também na afetividade: não cuidas de alimentar o intelecto superior com razões irrefragáveis, nem o intelecto inferior com a experiência, nem os sentimentos com a doce persuasão divina, quando anunciam as trombetas do Espírito Santo: "Quão bom e exultante que os irmãos estejam fundidos num só".

---

<sup>36</sup> *Op. cit.* X, 5. (N. do T.)

<sup>37</sup> *Lc* 2,1.

<sup>38</sup> *Gál* 4,4.

## LIVRO SEGUNDO

# Como o povo romano obteve legitimamente o encargo da Monarquia e do Império

### I

"Por que estremeceram as nações e acariciaram os povos verdadeiras loucuras? Reuniram-se os reis da terra, e juntaram-se os príncipes contra o Senhor e o seu Cristo. Quebrems as cadeias que nos puseram, e atiremos o jugo para longe."<sup>39</sup>

Assim como enquanto não subimos até à causa nos surpreendemos, de ordinário, com um efeito novo, assim também, quando conhecemos a causa, nos toma uma troça displicente para com aqueles que permanecem na admiração. Espantava-me, outrora, de que o povo romano houvesse chegado ao domínio do universo sem qualquer resistência; a minha visão era superficial, e pensava que Roma tivesse triunfado não pelo direito, mas, apenas, pela força das armas. Após prolongada reflexão, porém, reconheci por sinais evidentes que a grandeza romana era obra da divina Providência. O espanto desapareceu-me, e passei a experimentar um desprezo irônico quando soube que as nações se irritavam com a proeminência do povo romano, quando vi que os povos alimentavam vãos projetos, tal como eu havia feito, quando, pesarosamente, vi os reis e os príncipes unirem-se numa tarefa iníqua: combater o seu Senhor e o seu único príncipe, o Príncipe romano. Com ironia, e também com dor, posso aplicar ao povo glorioso e a César o que estava dito do Príncipe do Céu: "Por que fremiram as nações e acariciaram os povos verdadeiras loucuras? Juntaram-se os reis da terra contra o Senhor e contra o seu Cristo".

O amor, que é natural ao coração humano, não poderia, no entanto, deter-se por muito tempo na irrisão; prefere abandonar o desprezo e derramar a luz libertadora, tal como o sol de estio dispersa as nuvens matinais e em todo o esplendor ilumina o Oriente. Para despedaçar as cadeias da ignorância, forjadas pelos reis e pelos príncipes, para libertar o gênero humano do seu jugo. exortarei como o profeta, e repetirei as suas últimas palavras: "Despedacemos as cadeias, e atiremos o jugo para longe".

Serão estes dois fins suficientemente atingidos se realize a segunda parte do meu desígnio, e se mostro a verdade da questão posta. Com efeito, do só fato de que o Império Romano apareça conforme ao direito decorrem duas conseqüências necessárias: primeiro, que os reis e os príncipes que se apoderam dos cargos públicos pela força, e que imaginam erradamente que o povo romano agiu como eles, terão a vista desanuviada; depois, que todos os povos se

---

<sup>39</sup> Sl 1,1.

reconhecerão livres do jugo que os usurpadores lhes impõem. A verdade da questão presente pode ser estabelecida já pela luz da razão humana, já pela irradiação da autoridade divina. Dado que ambos estes testemunhos se dirigem para o mesmo fim, devemos chamar em nosso favor o céu e a terra. Avigorado por esta confiança e alicerçando-me na razão e na autoridade, entro, pois, na segunda questão.

## II

Foi a verdade que defendemos na primeira parte suficientemente estabelecida, pelo menos tanto quanto o permitia a matéria; de ora em diante devemos buscar a verdade da nossa segunda tese, a qual é: que obteve o povo romano legitimamente a dignidade do Império. O primeiro passo a dar nesta disquisição é ver qual seja a verdade à qual se liguem, como ao seu princípio próprio, todas as provas que possamos acumular.

É de saber que, assim como a arte se apresenta em três formas — na mente do artista, no instrumento e na matéria trabalhada —, assim também a natureza pode ser encarada em três estados. A natureza, de fato, existe na mente do primeiro motor que é Deus; existe no céu, que é como que o órgão material mediante o qual uma imagem da bondade eterna se imprime na matéria fluida. Quando é excelente o artista, e excelente o órgão, e a forma é realizada imperfeitamente, devemos imputar a imperfeição à matéria tão-só; ora, como Deus atinge a última perfeição, e o seu instrumento, o céu, não enferma de qualquer defeito, tal como o estabelecemos na filosofia das esferas, tudo o que haja de defeituoso nas coisas inferiores só pode provir da matéria; se os defeitos existem, estão fora da intenção de Deus naturante e do céu. O que é bom nas coisas inferiores não pode, ao contrário, provir da matéria que é a pura potência; impõe-se atribuir tal bem, em primeiro lugar, a Deus e, em segundo, ao bem que é o órgão da arte divina, e que comumente se chama natureza.

De tudo resulta que o direito, porque é um bem, existe primeiro na mente divina. Ora, como tudo o que existe na mente divina é Deus — conforme a palavra:<sup>40</sup> "O que foi feito nele era vida" —, e Deus se ama maximamente a si mesmo, o direito, enquanto é Deus, é querido de Deus. Como em Deus o querer e o querido são a mesma coisa, segue-se que a vontade divina seja o direito mesmo. Outra conseqüência é que o direito, nas coisas, não é mais que a semelhança da vontade divina: de onde resulta que o que não esteja em harmonia com a vontade divina não constitui o direito, e que este é tudo o que se conforme à vontade divina. Pode-se, assim, admitir o axioma de que o que é querido por Deus na sociedade humana deve ser reconhecido como direito lídimo e puro.

---

<sup>40</sup> Jo 1,3.



Deve-se recordar, além disso, o que o Filósofo ensina nos primeiros livros a Nicômaco:<sup>41</sup> "Não deve uma certeza ser procurada em todas as matérias, mas sim apenas naquela a que pertença a natureza do assunto". Os argumentos alegados seriam suficientes, se o direito do povo glorioso fosse estabelecido por sinais manifestos e pela autoridade dos sábios. A vontade de Deus não é visível nele mesmo; o que todavia é invisível em Deus torna-se compreensível nas suas criaturas. Pode o selo permanecer oculto, que a cera que o recebeu dá dele evidentemente notícia. Nada de estranho, pois, se a vontade divina deve ser procurada nos seus sinais. A própria vontade humana não pode ser conhecida senão por sinais externos.

### III

Afirmo, então, que foi por direito e não por usurpação que o povo romano adquiriu a Monarquia, isto é, o Império, sobre todos os mortais. Pertence ao mais nobre povo comandar os outros; ora, o povo romano foi o mais nobre; logo, deve comandar os outros. A premissa maior é provada pela razão: a honra é uma recompensa da virtude; porque toda a supremacia é uma honra, toda a supremacia é uma recompensa da virtude. Ora, é o mérito da virtude que enobrece os homens, quer essa virtude seja pessoal quer herdada dos avoengos. "A nobreza é uma virtude com riqueza antiga", como diz o Filósofo na *Política*,<sup>42</sup> e como diz Juvenal:<sup>43</sup>

*"A virtude do ânimo é a única nobreza".*

Máximas que se aplicam às duas nobrezas: a própria e a dos maiores.

É aos nobres, pela sua qualidade, que pertence o prêmio da prelatura. Ora, como as recompensas devem ser proporcionais aos méritos, segundo a palavra evangélica "com a mesma medida com que medirdes, sereis medidos",<sup>44</sup> deve à nobreza suprema ser atribuído o comando supremo.

Quanto à premissa menor, devo dizer que é estabelecida pelo testemunho dos antigos. O nosso divino poeta Virgílio atesta para a eternidade, em toda a *Eneida*, que o glorioso rei Enéias foi o pai do povo romano; fato que é confirmado por Tito Lívio, egrégio escritor das gestas romanas, na primeira parte daquela sua obra que se inicia com a conquista de Tróia. Qual tenha sido esse invictíssimo e piedosíssimo pai, quanta a nobreza que possuía, não só por sua virtude pessoal como pela de seus progenitores e consortes, nobreza a destes que por direito hereditário a ele passa, não poderei explicá-lo: não farei mais que "seguir os grandes vestígios das coisas".

Acerca da nobreza própria de Enéias devemos ouvir o nosso poeta que no primeiro livro<sup>45</sup> faz Ílion orar assim:

---

<sup>41</sup> *Op. cit.* 1,7. (N. do T.)

<sup>42</sup> *Política*, III, 12. (N. do T.)

<sup>43</sup> *Sátiras*, VIII, 20. (N. do T.)

<sup>44</sup> Mt 7,2.

<sup>45</sup> *Eneida*, I, 544. (N. do T.)

*"Nosso Rei era Enéias; outro nenhum foi mais justo ou piedoso, maior na guerra e nas armas".*

Ouçamo-lo ainda no sexto livro,<sup>46</sup> quando fala do morto Miseno, que durante a guerra foi companheiro de Heitor e que, após a morte deste, se ligou a Enéias. Diz o poeta, comparando Heitor e Enéias, que Miseno não passou a seguir homem inferior ao primeiro, apesar de Heitor ser posto por Homero acima de todos os outros, como Aristóteles o refere a Nicômaco, ao tratar dos costumes a que se deve fugir.<sup>47</sup>

Quanto à nobreza hereditária do nosso herói diremos que as três partes do mundo contribuíram para o enobrecer tanto pelos seus avós quanto pelas suas esposas. Deu-lhe a Ásia os mais próximos parentes, como Assaraco e outros que reinavam na Frígia, região da Ásia; pelo que, diz Virgílio no terceiro livro:<sup>48</sup>

*"Depois que aos deuses aprouve destruir  
o Império da Ásia e a inocente raça de Príamo..."*

A Europa deu-lhe Dardânio, o seu mais antigo antepassado; a Ásia, a mais recuada avó, Electra, nascida do magnífico nome do rei Atlante. De ambos dá testemunho o nosso poeta no livro oitavo, onde Enéias fala assim a Evandro:<sup>49</sup>

*"Dardânio, primeiro pai e fundador da cidade de Ílion,  
que era, como os gregos dizem, filho de Electra, uma das atlântides,  
chegou a Tróia. Electra descende do grande Atlante  
que com seu ombro sustenta os mundos celestes".*

Que Dardânio tenha a origem na Europa, é fato que canta o nosso profeta no terceiro livro:<sup>50</sup>

*"Existe um país que os gregos chamam Hespéria,  
terra antiga, poderosa pelas armas e pela fecundidade da gleba,  
habitada dos homens enótrios; chamaram-lhe  
Itália os descendentes destes, do nome do seu chefe:  
está aí a nossa sede própria, pois aí nasceu Dardânio".*

Que Atlante tenha saído de África, a montanha desse nome no-lo atesta, tal como Orósio mostra na sua descrição do mundo:<sup>51</sup> "Na ponta extrema desta estão o monte Atlas e as ilhas que se chamam Afortunadas". "Destas" significa África, pois que era dela que se falava.

---

<sup>46</sup> *Idem*, VI, 170. (N. do T.)

<sup>47</sup> *Ética a Nicômaco*, VII, I. (N. do T.)

<sup>48</sup> *Eneida*, III, 1.(N. do T.)

<sup>49</sup> *Eneida*, VIII, 134.(N.doT.)

<sup>50</sup> *Idem*,III, 163.(N. doT.)

<sup>51</sup> *Histórias*, I, 2. (N. do T.)

Foi, de modo semelhante, enobrecido pelo matrimônio. A sua primeira mulher, Creusa, filha do rei Príamo, era asiática, como se pode ver pelo que foi dito acima. E que tenha sido sua esposa o mostra Virgílio no terceiro livro,<sup>52</sup> onde Andrômaca interroga Enéias sobre o filho deste, Ascânio:

*"Que é de teu filho Ascânio? Vive e nutre-se da luz,  
aquele que Creusa te deu quando Tróia estava em chamas?"*

A segunda esposa foi Dido, rainha-mãe dos cartagineses em África; e que foi sua esposa o diz o nosso poeta no livro quarto.<sup>53</sup> Diz, em verdade, acerca de Dido:

*"Já não pensa Dido num amor oculto:  
chama-lhe matrimônio; com este nome encobre a falta".*

Foi Lavínia sua terceira mulher, mãe dos albanos e dos romanos, filha e herdeira do rei Latino, se acreditarmos no nosso poeta que no último livro<sup>54</sup> introduz Turno vencido e assim o faz falar, em súplica, a Enéias:

*"Venceste; e viram os Ausônios  
o vencido estender-te as mãos; Lavínia é tua esposa".*

Esta última esposa foi oriunda de Itália, a mais nobre região da Europa.

Por todas estas provas quem não estará convencido de que é Enéias o pai do povo romano, e, por conseguinte, que é este o mais nobre de quantos povos cobre o firmamento? Quem não verá na reunião num só homem do mais nobre sangue de todas as partes do mundo pulsar a predestinação divina?

#### IV

O ser cujo crescimento é ajudado de milagres é querido por Deus; existe, portanto, legitimamente. É Santo Tomás quem nos dá a prova de tal asserção no terceiro livro *Contra os Gentios*:<sup>55</sup> "Milagre é o fenômeno que ocorre fora da costumada ordem das coisas; é o que se produz por direta intervenção divina". Tomás estabelece que só a Deus pertence fazer milagres; o que é corroborado pela autoridade de Moisés: "Os Magos do Faraó, ante a invasão dos insetos, depois de terem empregado, inutilmente, artificiosos meios naturais, exclamam: Eis aí o dedo de Deus!" Se então o milagre é a operação imediata do primeiro princípio, sem cooperação de agentes segundos, como no citado livro o prova Tomás suficientemente, é falso sustentar, quando o milagre se produz em favor duma coisa, que não é esta amada e sustentada por Deus. Pelo que é justo conceder o contrário: foi ajudado de milagres que o Império Romano atingiu a perfeição; o que significa que, querido de Deus, foi e é legítimo.

---

<sup>52</sup> *Eneida*, III, 339. (N. do T.)

<sup>53</sup> *Eneida*, IV, 171. (N. do T.)

<sup>54</sup> *Idem*, XII, 936. (N. do T.)

<sup>55</sup> *Contra Gentiles*, III, 101. (N. do T.)

Que para estabelecer o Império Romano Deus tenha recorrido a milagres é uma verdade que se prova pelo testemunho de ilustres autores. De fato, sob Numa Pompílio, segundo rei dos romanos, quando este sacrificava no rito gentílico, caiu do céu um escudo sobre a cidade eleita por Deus, tal como Lívio testemunha na primeira parte da sua obra.<sup>56</sup> Esse milagre recorda Lucano no livro nono da *Farsália*,<sup>57</sup> quando descreve a força incrível do vento austro, padecida pela Líbia; diz:

*"Assim, caíram pelo sacrifício de Numa aquelas armas que a juventude patricia agita sobre o ombro: o austro ou bóreas tinha espoliado os povos que as levavam".*

Quando os gauleses, depois de conquistada a cidade, confiados nas trevas noturnas, escalavam furtivamente o Capitólio, último baluarte do nome romano, um ganso, que nunca tinha sido visto nesse lugar, denunciou a presença dos inimigos, e levou os guardas a defenderem a cidadela. Lívio<sup>58</sup> e muitos escritores ilustres encontram-se de acordo para atestar o fato. Disto se lembra o nosso poeta quando no livro oitavo<sup>59</sup> descreve a armadura de Enéias; eis o que diz:

*"No cume da rocha Tarpéia estava Mânlio, de guarda ao templo e ao Capitólio excelente; o palácio real, ainda novo, cobria-se do colmo de Rômulo. Subitamente, um ganso de asas prateadas voa sob os pórticos dourados, e anuncia com seu canto a aproximação dos gauleses".*

Quando a nobreza romana, esmagada por Aníbal, estava em ruína tal que para a última destruição da República Romana não faltava mais do que o vergonhoso assalto dos penos à cidade, aconteceu que por súbito e insuportável granizo não puderam os vencedores prosseguir na vitória. É Lívio quem isto nos relata, entre outras gestas, na guerra púnica.<sup>60</sup>

Não foi o trânsito de Clélia maravilhoso? Esta mulher, cativa de Porsena, quebra as cadeias, ajudada de um socorro miraculoso, e atravessa o Tíbre: um fato que nos é contado para glória de Roma por quase todos os escritores.

E assim era conveniente que agisse Aquele que eternamente contempla todas as coisas no esplendor da ordem. Deus, tornado visível, mostrou por milagres as realidades invisíveis; e foi com milagres que, mantendo-se invisível, autenticou a realidade visível do Império.

## V

Há de procurar o fim do direito todo aquele que se proponha o bem da República. E prova-se esta proposição do modo seguinte: o direito é uma proporção real e pessoal de homem para homem que, servida, serve a sociedade, e, corrompida, a corrompe. A descrição que se contém no *Digesto* não diz o que é o direito, explica-o, sim, conforme a utilização que dele se faz.

---

<sup>56</sup> Tito Lívio, I, 20,4. (N. do T.)

<sup>57</sup> *Farsália*, IX, 477. (N. do T.)

<sup>58</sup> Tito Lívio, V, 47. (N. do T.)

<sup>59</sup> *Eneida*, VIII, 652. (N. do T.)

<sup>60</sup> Tito Lívio, XXVI, II. (N.doT.)

Se então esta definição compreende verdadeiramente "o que é" e "para que é" o direito; se, por outro lado, é fim de qualquer sociedade o bem comum: resulta que o fim do direito seja o bem comum; e mostra-se impossível o direito que não intente o bem comum. Túlio escreve, com razão, no primeiro livro da *Retórica*:<sup>61</sup> "Sempre devem ser as leis interpretadas para utilidade da República". São injustas as leis que não tenham em vista a utilidade dos cidadãos; são leis apenas na designação, pois de fato e na realidade o não são. As leis têm por fim unir entre si os homens, para comum utilidade. De onde a palavra de Sêneca no livro *Das Quatro Virtudes*:<sup>62</sup> "A lei é o vínculo da sociedade". Aquele que intente o bem da República intenta o direito. Se os romanos, então, intentaram o bem da República, verdade será que tiveram como fim o direito.

Que o povo romano intentou o bem de todos na conquista do universo, é fato que os seus atos proclamam. Despojado por completo dessa cupidez que é sempre inimiga da República, impelido tão-só pelo amor da paz e da liberdade, esse povo santo, pio e glorioso parece ter desprezado os seus interesses próprios a fim de procurar o bem do gênero humano. Pelo que retamente escreveu: "A Fonte do Império Romano é a piedade".

Mas porque as intenções de todos aqueles que agem por opção não podem manifestar-se exteriormente que não seja por sinais externos, e porque as questões devem ser indagadas conforme a matéria estudada, teremos, no caso presente, feito bastante se estabelecermos as intenções do povo romano segundo os sinais indubitáveis que se mostrem tanto nos colégios quanto nos indivíduos.

Acerca dos colégios, pelos quais os cidadãos se viam ligados à República, basta aduzir a autoridade de Cícero no segundo livro *Dos Ofícios*:<sup>63</sup> "Enquanto o império da República se mantinha com benefícios, e não com injustiças, fazia-se a guerra ou em prol dos aliados ou em prol do Império, e a clemência ou a severidade necessária terminava as hostilidades; os reis, os povos e as nações encontravam no Senado o porto e o refúgio. Tanto os novos magistrados como os generais punham a glória em defender províncias e aliados com equidade e boa fé; pelo que antes proteção que império do mundo isto se poderia denominar". Assim falou Cícero.

Tratarei brevemente dos indivíduos. Não se deverá dizer que almejavam o bem comum aqueles que com fadigas, pobreza, exílio, com o sacrifício dos filhos, com a oblação dos membros, e mesmo da vida, se esforçaram por aumentar o bem público? Não nos deixou Cincinato, esse camponês ditador de que fala Lívio, um exemplo santo, com depor de moto próprio a dignidade no termo do cargo, e com restituir aos cônsules, depois da vitória, depois do triunfo, o cetro do comando; com voltar às suas terras e esforçar-se atrás da charrua? Em louvor

---

<sup>61</sup> Cícero, *De Inventione*, I. 38. (N. do T.)

<sup>62</sup> Tal obra não é de Sêneca, mas sim de São Marinho de Dume. Noutro lugar (*Convivium*, III, 8), Dante cita o livro sem o atribuir a Sêneca. (N. do T.)

<sup>63</sup> *De Officiis*, II. 8. — Ver a adaptação portuguesa do Infante Dom Pedro, Duque de Coimbra. (N. do T.)

seu disserta Cícero contra Epicuro, no *Fim dos Bens*:<sup>64</sup> "Foram os nossos maiores buscar Cincinato à charrua para dele fazerem um ditador".

Não nos deu Fabrício um alto exemplo de resistência à avareza com, vivendo pobre, desprezar, para se manter fiel à República, e criticar a oferta de um imenso peso de ouro? É tal fato atestado pelo nosso poeta, ao cantar no livro sexto:

*"Fabrício foi poderoso na pobreza".*<sup>65</sup>

Não nos deu Camilo o exemplo memorável de preferir a lei às suas próprias conveniências? Condenado ao exílio, conta-nos Lívio,<sup>66</sup> apesar de ter liberto a pátria assediada, e, uma vez restituído depois de reconquistado o espólio do saque feito em Roma, Camilo deixa a cidade santa, sem embargo dos protestos de todo o povo: não deseja voltar antes da licença que lhe conceda a autoridade do Senado. Foi este homem magnânimo celebrado no sexto livro pelo nosso poeta:<sup>67</sup>

*"Trazia Camilo os estandartes ao combate".*

Não demonstrou o primeiro Bruto que devem os filhos e todos os outros ser pospostos à liberdade da pátria? Diz-nos Lívio que foi ele quem, sendo cônsul, deu a morte aos próprios filhos por conspirarem com os inimigos. Canta o nosso poeta: "Ele, pai, enviou à morte os filhos que promoviam nova guerra, a fim de que se salvasse a formosa liberdade".

Ensinou-nos Múcio o que é preciso saber ousar pela pátria quando, tendo atacado o imprudente Porsena, viu arder a própria mão que errara, com o mesmo olhar com que teria visto supliciar um inimigo. Lívio<sup>68</sup> admira-se deste fato quando o testemunha.

Vêm depois essas sacratíssimas vítimas, os Décios, que deram a vida pela salvação pública. Glorifica-os Lívio<sup>69</sup> não tanto quanto merecem, mas quanto pode. E, inenarrável, o sacrifício do severíssimo autor da liberdade, Marco Catão: àqueles não horrorizaram as trevas da morte, desde que se tratava da salvação da pátria; mas Catão, a fim de alumiar no mundo o amor da liberdade, mostrou o preço dela: preferiu livremente abandonar a vida, a viver sem liberdade.<sup>70</sup> No livro *Dos Fins Bons*<sup>71</sup> lembra-nos Túlio o nome de todos estes varões egrégios. Diz isto de Décio: "Públio Décio, primeiro cônsul naquela família, pensava nos seus prazeres, quando se expôs e lançou o cavalo no meio dos latinos? Como teria ele atingido o prazer? quando? Sabia que ia morrer de pronto, e buscava a morte com maior zelo do que Epicuro o deleite. Se esta

---

<sup>64</sup> *De Finibus Bonorum et Malorum*, II, 4. (N. do T.)

<sup>65</sup> *Eneida*, VI, 844. (N. do T.)

<sup>66</sup> Lívio, V, 32. (N. do T.)

<sup>67</sup> *Eneida*, VI, 826. (N. do T.)

<sup>68</sup> Lívio, II, 12. (N. do T.)

<sup>69</sup> Lívio, VIII, 9. (N. do T.)

<sup>70</sup> *Paraíso*, VI, 47; *Purgatório*, I, 71. (N. do T.)

<sup>71</sup> *De Finibus*, II, 19. (N. do T.)

ação não tivesse sido cumulada de elogios, seu filho, cônsul pela quarta vez, não o teria imitado: nem o neto, cônsul também, pereceria em combate, na guerra contra Pirro, sendo a terceira vítima com que a sua família tributou à República". No livro *Dos Ofícios*, Cícero<sup>72</sup> fala assim de Catão: "A situação de Marco Catão não era diversa da de todos aqueles que em África se submeteram a César; e talvez que se estes se tivessem suicidado lhes fora julgado criminoso o procedimento, dado que levavam uma vida sem austeridade e os seus costumes eram bastante fáceis. Catão, a quem a natureza dotara de incrível gravidade, animada por um esforço constante, que sempre se mostrara firme nos propósitos e opiniões, devia morrer antes que ver a face do tirano".

## VI

Duas asserções ficam então estabelecidas: que aqueles que se propõem o bem da República se propõem o fim do direito, e que o povo romano, sujeitando o orbe, não teve outra intenção que não fosse o bem público. Agora, argumentamos assim: quem se propõe o fim do direito, intenta subir legitimamente; o povo romano, sujeitando o orbe, intentou o fim do direito, como manifestamente se provou neste capítulo: logo, o povo romano, sujeitando o orbe, procedeu legitimamente, e, por conseguinte, foi legitimamente que se adjudicou a dignidade do Império. Para que esta conclusão se torne evidente, devemos provar o que se disse: que quem se propõe o fim do direito intenta elevar-se legitimamente.

Notemos primeiro que cada ser existe para um fim, pois de outro modo seria inútil — o que não pode acontecer como se disse acima. Assim como todo o ser existe para um fim que lhe é próprio, também todo o fim possui uma coisa de que é o fim. É impossível, então, que dois seres, pelo menos dois seres tomados na sua dualidade, enquanto são dois, persigam o mesmo fim; tal fato, a dar-se, produziria, com efeito, o absurdo de que um deles existiria sem um fim. Ora, o fim do direito existe, tal como o estabelecemos; e resulta, necessariamente, que, estabelecido o fim, estabelecido esteja o direito, dado que o fim é o efeito próprio e direto do direito. Como em qualquer consequência é impossível haver o antecedente sem o consequente, por exemplo o homem sem o animai, como é evidente na construção e na negação, impossível é procurar o fim do direito sem o direito, pois cada coisa tem o seu fim próprio como o consequente tem o antecedente: é impossível, por exemplo, manter o vigor dos membros sem a saúde. Desde onde se toma evidentíssimo que aquele que se proponha o fim do direito não pode fazê-lo sem o direito; e contra isto não tem valor aquela objeção do Filósofo relativa à eubolia. Diz o Filósofo:<sup>73</sup> "É construir um silogismo falso concluir o verdadeiro do falso, porque esta operação assenta no emprego dum falso termo médio". Com efeito, se se concluir o verdadeiro

---

<sup>72</sup> *De Officiis*, I. 31.(N.doT.)

<sup>73</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VI. 10. (N. do T.)

de premissas falsas é por acidente; a verdade é introduzida pelas palavras da ilação; de sua própria natureza, nunca o verdadeiro pode resultar do falso, embora os sinais do verdadeiro possam resultar dos sinais do falso. Assim nas ações: o produto dum roubo, por exemplo, pode auxiliar um pobre, sem que tal subvenção se possa considerar uma esmola; sê-lo-ia se fosse feita com riqueza legitimamente adquirida. Da mesma forma para o fim do direito: se alguma coisa, o fim mesmo do direito, fosse adquirida sem o direito, constituiria tanto o fim do direito, isto é, o bem comum, quanto o produto de um roubo constitui uma esmola. Assim, é nula a objeção que nos poderia ser dirigida acerca do fim do direito. O que queríamos estabelecer é, portanto, evidente.

## VII

Aquilo que a natureza ordenou conserva-se legitimamente: a natureza, de fato, não é inferior na sua providência à providência dos homens; e isto porque, se fosse inferior, o efeito ultrapassaria em bondade a causa, o que é impossível. Mas, vemos que quando se trata de instituir um colégio não somente o fundador prevê a ordem recíproca dos membros, como também as aptidões de cada um para tal ou tal cargo; o que é considerar o termo do direito no colégio ou na ordem: o direito, com efeito, não vai além do poder. A esta providência humana não é inferior a natureza nas obras que realiza. Desde onde se vê com evidência que a natureza hierarquiza os seres conforme as faculdades destes; na aptidão inerente a cada ser reside o fundamento do direito instituído pela natureza nas coisas. Do que resulta que a ordem natural não pode ser conservada sem o direito; o fundamento do direito está, de fato, indissolivelmente ligado a esta ordem. Torna-se necessário, então, que a ordem seja conservada legitimamente.

Foi o povo romano destinado ao comando pela natureza; verdade que se prova com dizer que não possuiria com perfeição uma arte aquele que apenas houvesse em vista a forma última e não curasse dos meios pelos quais essa forma se realiza. Assim agiria a natureza se, desprezando a matéria, apenas atendesse à forma universal da semelhança divina. Ora, porque a natureza não desfalece em nenhum de seus atos, visto que é obra da inteligência divina, preocupa-se ela de todos os meios pelos quais verá realizado o fim supremo que intenta. Como, então o fim do gênero humano está subordinado, e subordinado como meio necessário, ao fim universal da natureza, é necessário que a natureza a ele atenda. E por isso diz o Filósofo no segundo livro sobre o som natural<sup>74</sup> que a natureza age sempre para um fim. Como a natureza não pode atingir esse fim mercê dum homem só, desde que numerosas são as operações requeridas e se impõe uma multidão de agentes, tem a natureza de produzir uma multidão de homens ordenados a operações múltiplas. Para realizar tal multidão de indivíduos são de grande utilidade, com a influência dos astros, diversas propriedades dos lugares inferiores. Eis por que vemos que certos

---

<sup>74</sup> *Fis. II, I. (N. do T.)*



indivíduos, melhor, certos povos, nasceram para o comando, ao passo que outros para obedecer e servir, como pensa o Filósofo na sua *Política*.<sup>75</sup> "Serem governados", diz, "é para alguns não apenas conveniente como justo, mesmo que a isso sejam constrangidos."

Posto isto, ninguém duvidará de que a natureza tenha disposto um lugar e um povo para o comando universal; de outro modo procederia defeituosamente: o que é impossível. Os raciocínios que fizemos e aqueles que passamos a fazer estabelecem com evidência quais sejam esse lugar e esse povo: Roma e o povo romano. Sutilmente trata este ponto no seu sexto livro<sup>76</sup> o nosso poeta, quando introduz Anquises a falar com Enéias. pai dos romanos: "Outros, segundo creio, esculpirão melhor o bronze; extrairão do mármore vultos vivos; procederão na tribuna com mais eloquência; descreverão os movimentos do céu, e anunciarão exatamente o aparecimento dos astros: lembra-te, porém, Romano, que a tua missão é a de governar os povos com o Império. Serão tuas as artes que impõem o costume da paz, que levam a perdoar aos vencidos e a debelar os soberbos".

Da predestinação do lugar se ocupa ele no livro quarto,<sup>77</sup> quando nos mostra Júpiter falando assim de Enéias a Mercúrio:

"Não seria este o herói que, salvo duas vezes dos gregos, nos faria aguardar uma mãe tão bela. Deve ele governar a Itália que traz no seio o império do mundo e que tão fremente será na guerra".

Fica assaz determinado que o povo romano foi pela natureza instituído para imperar. Assim, conquistando o universo, chegou o povo romano legitimamente ao Império.

## VIII

Para bem atingirmos a verdade que buscamos, devemos lembrar-nos de que as intenções divinas contidas na natureza são para os humanos ora evidentes, ora ocultas. Podem tornar-se evidentes de duas formas: pela razão e pela fé. Certos juízos de Deus podem, de fato, ser conhecidos pelas meras forças da razão humana, como, por exemplo, que um homem deve expor a vida em defesa da pátria, ou que deve uma parte arriscar-se no serviço do todo; o indivíduo é uma parte da cidade como o prova o Filósofo na *Política*,<sup>78</sup> logo, deve o indivíduo expor-se pela pátria, qual um bem menor por um bem maior. Pelo que diz o Filósofo a Nicômaco:<sup>79</sup> "O indivíduo é um bem, mas o povo e a cidade são, em verdade, um bem melhor e mais divino". E este é o juízo de Deus; de outro modo a razão humana, na sua forma própria, não seguiria os fins da natureza, o que é impossível.

---

<sup>75</sup> *Pol.* I, 8. (N. do T.)

<sup>76</sup> *Eneida*, IV. 848. (N.doT.)

<sup>77</sup> *Idem*, VI. 227. (N. do T.)

<sup>78</sup> *Pol.* I, 2. (N. do T.)

<sup>79</sup> *Ética a Nicômaco*, I. I. (N. do T.)

Há, ao contrário, certos outros juízos de Deus que não pode a razão humana conhecer pelos seus próprios meios, mas aos quais pode chegar mercê da fé nas verdades que estão nas Sagradas Escrituras; por exemplo: nenhum homem, perfeito que seja na posse e exercício das virtudes morais e intelectuais, pode ser salvo sem a fé, mesmo que nunca tenha ouvido falar de Cristo: a razão humana não é por si só capaz de descobrir a justiça desta verdade: para tanto, carece da fé. De fato, está escrito para os hebreus:<sup>80</sup> "Sem fé, é impossível agradar a Deus". E no Levítico:<sup>81</sup> "O homem da casa de Israel que tiver morto um boi, ou um carneiro, ou uma cabra, no campo ou fora dele, e que não tiver feito uma oferenda ao Senhor à porta do tabernáculo, será réu do sangue derramado". A porta do tabernáculo figura Cristo, que é a porta do conclave eterno, como se pode compreender pelo Evangelho: a morte dos animais figura as ações humanas.

Há, enfim, um oculto juízo de Deus. a que a razão humana não chega nem pela lei da natureza, nem pela lei das Escrituras, mas só pela virtude duma graça especial que pode ser concedida de diversas maneiras: ou por simples revelação, ou por revelação resultante dum certo debate. Quanto à revelação simples, ou Deus a faz espontaneamente, ou pela súplica da oração. Se espontaneamente, temos ainda a considerar dois casos: ou a revelação é expressa, ou por sinais. Se expressa, temos o exemplo da revelação a Samuel do juízo contra Saul; se por sinais, temos o exemplo da revelação que Deus fez ao Faraó sobre a libertação dos filhos de Israel. É, enfim, desde uma revelação obtida pela oração que falava o autor do segundo livro dos *Paralipômenos*:<sup>82</sup> "Quando ignoramos o que devemos fazer, uma só coisa nos resta: erguer os olhos a ti".

É dupla a revelação que obtemos mediante uma certa prova: ou resulta da sorte, ou dum certame; "certare" significa, com efeito, "um certo fazer". Quanto à sorte, temos de dizer que manifesta amiúde aos homens o juízo de Deus. tal como o vemos na substituição de Matias, nos Atos dos Apóstolos.<sup>83</sup>

O combate que manifesta o juízo de Deus é de duas espécies: ou é um choque de forças antagônicas, como acontece nos duelos, ou é a luta de vários competidores para arrebatam alguma bandeira, como acontece no despique entre atletas. E o primeiro gênero de combate representado nos gentios pelo duelo de Hércules com Anteu, de que nos fala Lucano no quarto livro da *Farsália*,<sup>84</sup> e Ovídio no nono das *Metamorfoses*.<sup>85</sup> O segundo gênero de combate é representado

---

<sup>80</sup> *Paraíso*, XIX, 70. (N. do T.)

<sup>81</sup> *Lev* 17,3

<sup>82</sup> *2 Crôn* 20.12.

<sup>83</sup> *At* 1,26.

<sup>84</sup> *Farsália*, IV, 593. (N. do T.)

<sup>85</sup> *Metam.* IX, 183. (N. do T.)

entre os mesmos pela luta de Atalante com Hipômeno, descrita no décimo livro das *Metamorfoses*.<sup>86</sup> Não se deve dissimular que existe uma diferença entre estes dois gêneros de combate: enquanto os duelistas podem sem injustiça prejudicar-se mutuamente, os outros contendores não têm esse direito: os atletas não devem pôr obstáculos uns aos outros. E verdade que o nosso poeta parece pensar de outro modo quando no livro quinto faz coroar Euríalo.<sup>87</sup> Túlio, todavia, com mais razão, no terceiro livro *Dos Ofícios*,<sup>88</sup> reprovava certo procedimento, apoiando-se em Crisipo: "Crisipo diz, com a sua ordinária sabedoria, que aquele que corre no estádio há de empenhar todos os esforços, desenvolver toda a habilidade para triunfar; em caso nenhum, porém, deve prejudicar o concorrente".

Feitas estas distinções podemos aduzir em favor da nossa tese duas razões eficazes, das quais uma tirada da luta entre os atletas, e a outra do combate entre os duelistas. Expô-las-ei nos seguintes e imediatos capítulos.

## IX

O povo que triunfou de todos os outros na luta pelo império do mundo, triunfou por juízo divino. Com efeito, Deus interessa-se mais pelo desfecho duma luta universal que pelo dum litígio particular. Ora, em certos conflitos particulares, a manifestação do juízo divino é conseguida por intermédio de atletas conforme o conhecido provérbio: "A quem Deus concede, Pedro abençoa"; nenhuma dúvida de que o triunfo dum dos atletas que entre si lutavam pelo império do mundo seja conseqüência dum juízo de Deus. O povo romano prevaleceu entre todos os atletas que disputavam o império do mundo; o que será evidente quer se considerem os atletas, quer se considere o prêmio ou meta. O prêmio ou meta foi a proeminência sobre todos os mortais, proeminência que denominamos império. Tal supremacia coube tão-só ao povo romano que, primeiro e único, arrebatou o prêmio do combate, como imediatamente o provaremos.

Foi Nino, rei dos assírios, o primeiro dos mortais que anelou esse prêmio. Conta-nos Orósio<sup>89</sup> que durante mais de noventa anos tentou, ajudado por sua mulher, Semíramis, conquistar o império do mundo. Submeteu toda a Ásia, mas nunca as regiões ocidentais. A estes fatos se refere Ovídio, no quarto livro,<sup>90</sup> quando diz a propósito de Príamo:

*"Semíramis cingiu a cidade de muros com betume".*

E ainda:<sup>91</sup>

*"Devem reunir-se no túmulo de Nino, e ocultar-se sob a folhagem".*

---

<sup>86</sup> *Metam.* X, 569. (N. do T.)

<sup>87</sup> *Eneida.* V, 337 (N. do T.)

<sup>88</sup> *De Officiis*, III, 10. (N. do T.)

<sup>89</sup> *Histórias*, I. 4. (N. do T.)

<sup>90</sup> *Metamorfoses*, IV, 58. (N. do T.)

<sup>91</sup> *Metam.* IV. 88. (N. do T.)

Depois, Vesojes, rei do Egito, aspirou a esse triunfo: e conquanto, como diz Orósio,<sup>92</sup> tenha conquistado o Norte e o Sul da Ásia, nunca, todavia, chegou a possuir metade do mundo: antes que atingisse o fim do seu projeto temerário foi derrotado pelos citas.

Em seguida, Ciro, rei dos persas, tentou a empresa; Babilônia foi destruída e o império que exercia passou aos persas; mas não tinha Ciro chegado ainda às regiões ocidentais, quando perdeu a vida e os desígnios contra Tamírides, rainha dos citas.

Depois destes, Xerxes, filho de Dario e rei dos persas, com tal multidão de gentes invade o mundo, com tanto poder, que, entre Sestos e Abidos, sobre uma ponte, chega a passar o mar que separa a Ásia da Europa. Lucano menciona esta obra admirável no segundo livro da *Farsália*.<sup>93</sup> Canta:

*"A fama celebra o intrépido Xerxes que construiu caminhos sobre o mar".*

E, todavia, miseravelmente repellido, não pôde atingir o prêmio.

Depois destes, Alexandre, rei da Macedônia, foi de todos o que mais se aproximou da palma da monarquia. Quando, todavia, diante do Egito, os seus enviados exigiam dos romanos a submissão, antes que estes respondessem morreu subitamente, como narra Lívio.<sup>94</sup> Da sua sepultura diz Lucano no oitavo livro,<sup>95</sup> investivando Ptolomeu, rei do Egito:

*"Último rebento da raça do Lágida, votado à morte, indigno do cetro que passara às mãos de tua incestuosa irmã, tu que conservas Alexandre num túmulo sagrado".*

"Oh sublimidade das riquezas da sabedoria e da ciência divinas<sup>96</sup> — quem haverá que não se maravilhe contigo? Pois, quando Alexandre se dispunha a impedir a carreira do co-atleta romano, tu restiraste-o do certame, a fim de que sua audácia o não levasse mais longe".

Mas que Roma tenha, entre tantos bravos, colhido a palma, é fato que se comprova por muitos testemunhos. Assim, diz o nosso poeta no primeiro livro:<sup>97</sup>

*"É do sangue infortunado de Teucro que, volvidos os anos, nascerão os romanos que dominarão terra e mar".*

E Lucano, no primeiro livro.<sup>98</sup>

*"O Império é partilhado pelo ferro; tudo o que possuiu o povo poderoso, mar, terras, o universo inteiro, não chega para dois senhores".*

Enfim. Boécio, no livro segundo,<sup>99</sup> fala deste modo do príncipe dos romanos:

---

<sup>92</sup> *Histórias*, I, 14. (N. do T.)

<sup>93</sup> *Farsália*, II, 671. (N. do T.)

<sup>94</sup> Lívio. IX, cap. XVIII. 6. (N. do T.)

<sup>95</sup> *Farsália*, VIII, 692. (N. do T.)

<sup>96</sup> *Rom* 2,33.

<sup>97</sup> *Eneida*, I, 234. (N. do T.)

<sup>98</sup> *Farsália*, I, 109. (N. do T.)

<sup>99</sup> *Da Consolação da Filosofia*, II, metro 6. (N. do T.)

"Regia com seu cetro os povos que iluminam os raios de Febo, ao sair das águas, no extremo Oriente; e os povos que oprimem as sete constelações boreais; e aqueles que são queimados pelo sopro dos ventos secos e ardentes dos desertos de areia".

O mesmo testemunho se encontra ainda no Evangelho de São Lucas,<sup>100</sup> cujas palavras são a verdade: "Foi por César Augusto promulgado um edito a fim de que fosse descrito todo o universo do mundo". Podemos abertamente compreender por estas palavras que a jurisdição universal do mundo pertencia aos romanos.

Todos estes fatos estabelecem que o povo romano triunfou entre os vários atletas que lutaram pelo império do mundo. Triunfou, então, pelo juízo divino. Por conseguinte obteve o prêmio do juízo divino, o que significa que o obteve legitimamente.

## X

O que se adquire por duelo, adquire-se legitimamente. De fato, quando o juízo humano desfalece, seja por estar envolto nas trevas da ignorância, seja por não ter magistrado que o exerça, nem por isso deve a justiça ficar aniquilada. Em tal situação, impõe-se recorrer Àquele que amou a justiça a ponto de lhe pagar as exigências com seu sangue e morte. De onde o Salmista:<sup>101</sup> "Deus é justo, e ama a justiça". Quando os adversários, com todas as forças do corpo e da alma, combatem lealmente, nem por ódio, nem por amor, e só no zelo da justiça, apelam, de comum acordo, ao juízo divino. A esta luta que primitivamente se produz entre dois indivíduos chamamos duelo.

Mas sejamos prudentes. Nas guerras devem ser ensaiados todos os meios diplomáticos antes de que se chegue à extrema necessidade de lutar. É o que nos ensinam Túlio e Vejécio; este na *Arte Militar*, aquele no livro *Dos Ofícios*. Assim como em medicina, antes de experimentar o ferro e o fogo, devem ser tentados todos os meios e só recorrer aos remédios extremos em última instância, também devemos esgotar todos os meios de decidir as nossas querelas, antes de recorrer ao duelo. A este iremos coactos, e por imperativo da justiça, quando se mostre como o único modo de a revelar.

Há duas espécies de duelos: um de que já falamos, outro de que vamos falar agora. É esse o combate ao qual se entregam os antagonistas, sem ódio e sem paixão, munidos do zelo da justiça. Túlio diz com razão: "As guerras que têm como causa o império do mundo são as menos cruéis".<sup>102</sup>

Se as normas do duelo são observadas, pois que de outro modo não haveria duelo, verifica-se que foi a necessidade de manifestar a justiça que pôs os duelistas frente a frente. Sendo

---

<sup>100</sup> Lc 2,1.

<sup>101</sup> Sl 10,7.

<sup>102</sup> *De officiis*, I, 12.(N.doT.)

assim, não se reuniram eles, então, em nome de Deus? E se se reuniram em nome de Deus, não está Deus no meio deles, segundo a promessa do Evangelho?<sup>103</sup> E se Deus está presente não será ímpio acreditar que a justiça possa sucumbir, essa justiça que Deus ama com grande amor? Se a justiça não pode sucumbir no duelo, resulta que o que neste se adquire se adquire legitimamente.

Os próprios pagãos conheciam esta verdade antes da tuba evangélica; por isso procuravam o juízo na fortuna do duelo. Pirro, que devia a sua generosidade aos costumes e sangue dos eácidas, teve razão em responder aos embaixadores que os romanos lhe tinham enviado para tratar do resgate dos prisioneiros:

"Nem peço ouro, nem recompensa: não somos traficantes da guerra, mas sim combatentes. O ferro, não o ouro, nos julgará a uns e a outros. A coragem nos dirá a qual de nós deseja Hera ver reinar. Atendei isto, enfim: pouparei eu também aqueles que foram poupados pela sorte dos combates; e não atentarei contra a sua liberdade. Tomai-os lá; dou-vos os prisioneiros".<sup>104</sup>

Assim falou Pirro. Chamou Hera à fortuna; nós, com mais razão, chamamos-lhe "divina providência". Que os combatentes não tenham como objetivo o saque, porquanto a sua luta deixaria assim de ser um duelo para se tornar num campo de sangue e de injustiça; e Deus deixaria de ser o árbitro para ser esse antigo inimigo que soprava a discórdia. Se os combatentes querem ser duelistas, e não traficantes de sangue e injustiça, deverão sempre, uma vez na arena, recordar-se de Pirro que lutava pelo império e desprezava o ouro.

Alega-se a desigualdade das forças contra a verdade do que precede? Que nos lembremos da vitória de Davi sobre Golias. Se os pagãos pedem outro exemplo lembremos a vitória de Hércules sobre Anteu. Estulto é considerar inferiores as forças daqueles que Deus sustenta.

Fica a tese assaz estabelecida: o que se adquire por duelo é adquirido legitimamente.

## XI

O povo romano adquiriu o império por duelo, o que é corroborado por testemunhos dignos de fé. Mais: estudando estes testemunhos verificaremos não apenas que a aquisição do império é

O preço dum duelo, mas, ainda, que todas as querelas que surgiram após o nascimento do Império Romano foram resolvidas pelo duelo.

Quando, a respeito do trono de Enéias, primeiro antepassado do povo romano, se declarou um conflito com Turno, rei dos rútuos, os dois reis, de comum acordo, lutaram em combate singular a fim de descobrir a vontade divina. Os últimos livros da *Eneida* contam esse acontecimento. Tão grande foi na contenda a clemência do vitorioso Enéias, que o vencedor teria

---

<sup>103</sup> Mt 18,20.

<sup>104</sup> Cit. por Cícero, *De Officiis*, I, 12. (N. do T.)

concedido ao vencido a vida com a paz, se o escudo roubado por Turno a Palante, quando matou a este, não tivesse sido descoberto, como nosso Poeta testemunha nos seus últimos versos.

Como dois povos saíram, em Itália, da raiz troiana, o romano e o albano, longas foram as lutas que sustentaram pela insígnia da águia e os penates troianos, ou seja, pelo primado na dignidade. Por fim, foram eleitos, com o acordo das partes, três irmãos Horários e três irmãos Curiácios para terminar o debate, devendo os reis e os povos presenciarem a luta. sem nela participarem. Nela morreram os três lutadores albanos e dois romanos, e a palma da vitória coube assim a estes, sob o rei Hostílio. Lívio<sup>105</sup> narra-nos diligentemente este fato no seu primeiro livro, e, como ele, Orósio.<sup>106</sup>

Conta-nos Lívio. depois, que os romanos, sempre observadores da lei da guerra, lutaram com os vizinhos, latinos e samnitas. e que. sem embargo do número dos combatentes, a luta conservou a forma dum duelo para a obtenção do império. Na luta com o samnitas. Roma quase se arrependeu de a haver começado. De fato. diz-nos Lucano no segundo livro:<sup>107</sup>

*"Que montões de mortos se acumulavam na porta Colina! O império do mundo e a dominação universal quase mudaram de mãos; o Sâmnio fez a Roma feridas piores que as das Forças Caudinas".*

Depois de os litígios entre os italianos terem sido apaziguados, como restassem os gregos e os púnicos que também aspiravam ao império, e o combate com eles, para conhecimento do juízo divino, não se tivesse ainda iniciado. Fabrício, pelos romanos, Pirro, pelos gregos, digladiaram-se na mira da glória e do império, no meio de milícia inumerável. Roma triunfou. Ulteriormente, em África, Cipião, pelos italianos, Aníbal, pelos africanos, conduziram, outrossim, a guerra como um duelo; os africanos sucumbiram, como relatam Lívio e outros historiadores de Roma.

Haverá agora mente obtusa o bastante para não ver que foi por direito de duelo que o povo glorioso ganhou a coroa do Império universal? Em verdade, pode o homem romano dizer que o Apóstolo escrevia a Timóteo:<sup>108</sup> "Foi dada a coroa da justiça", e dada pela providência eterna de Deus. Que vejam, então, esses juristas presunçosos<sup>109</sup> quão afastados andam do espelho da razão onde a mente humana colhe os princípios com que procede, e que se calem contentando-se com aconselhar e julgar conforme o sentido da lei.

Fica, assim, estabelecido que o povo romano adquiriu o Império por duelo, e, portanto, legitimamente; o que constitui o principal propósito do presente livro.

---

<sup>105</sup> Tito Lívio. I. 25. (N. do T.)

<sup>106</sup> Orósio. *Histórias*, II, 4. (N. do T.)

<sup>107</sup> *Farsália*, II, 135. (N. do T.)

<sup>108</sup> 2 *Tim* 4,8.

<sup>109</sup> Os juristas de Filipe, o Belo, ao que parece, que se recusavam a reconhecer a superioridade do imperador. (N. do T.)

Até aqui apenas empregamos argumentos hauridos em princípios racionais; desde agora, porém, passamos a empregar argumentos tirados da fé cristã.

## XII

Rangeram os dentes e meditaram projetos inanes contra a primazia dos romanos aqueles que, dizendo-se defensores da fé cristã, não têm nenhuma piedade dos pobres de Cristo, pois não só defraudam os infelizes com privá-los dos proventos dos templos, como cada dia pilham o patrimônio deles; a Igreja é empobrecida por esses que simulam a justiça e que repelem aquele que é o seu executor.

Não se produz um tal empobrecimento sem o juízo de Deus; os pobres aos quais pertencem como patrimônio os bens da Igreja não são sustentados, e os bens oferecidos pelo Império não são recebidos com gratidão. Que regressem à procedência; enviados com bondade, tornam com malícia, pois que outorgados por bem foram maliciosamente possuídos. Que diremos de tais pastores? Que diremos do fato de se dissolver a substância da Igreja enquanto crescem os bens dos padres?

Talvez seja melhor continuarmos no nosso propósito, e aguardar em silêncio o socorro do nosso Salvador.

Digo, então, que, se o Império Romano não foi legítimo, também o nascimento de Cristo pode ser presumido de injusto. A consequência é falsa; pelo que a contrária da antecedente é verdadeira. As proposições contraditórias têm, com efeito, a propriedade de que, se uma é falsa, a outra é verdadeira.

Não é necessário mostrar aos fiéis a falsidade do consequente, porquanto se um homem é fiel logo verifica essa falsidade, e se a não verifica é porque não é fiel, e neste último caso a razão dada não se lhe dirige.

E provo assim o consequente: quem, de pleno grado, observa um edito, proclama, pelo seu gesto, que tal edito é justo. Como as ações são mais persuasivas do que as palavras — di-lo o Filósofo nos últimos livros a Nicômaco<sup>110</sup> —. mais concorda o gesto desse do que a aprovação que fizesse por palavras. Ora. Cristo, como atesta o evangelista Lucas,<sup>111</sup> quis nascer duma Virgem Mãe sob o edito da autoridade romana, a fim de que no censo do gênero humano o Filho de Deus feito homem fosse arrolado como homem, e assim se consagrasse o edito. E talvez fosse mais justo pensar que era divino esse edito promulgado por César: Aquele que durante tantos séculos fora esperado pelos homens, a si mesmo se consignava no número dos homens.

Cristo, pelo seu ato mesmo, afirma, então, a justiça do edito daquele que agia em nome dos romanos — Augusto. E como um edito justo implica uma jurisdição legítima, resulta que

---

<sup>110</sup> *Ética a Nicômaco*, X. I. (N. do T.)

<sup>111</sup> *Lc 2,1.*



Cristo, dizendo justo o edito, dizia justa a jurisdição romana, a qual, se não fosse legítima, seria injusta.

Notemos que o argumento aduzido para a refutação do conseqüente, conquanto se imponha por sua mesma forma, tira a sua força da segunda figura a que se reduz e é a seguinte: tudo o que é injusto é persuadido injustamente; Cristo não persuade injustamente: logo, Cristo não persuadiu nada injusto. Da posição do antecedente infere-se: tudo o que é injusto é persuadido injustamente; Cristo persuadiu uma coisa injusta: logo, persuadiu injustamente.

### XIII

Se o Império Romano foi ilegítimo, o pecado de Adão não foi punido em Cristo; ora, o conseqüente é falso: logo, a contraditória do antecedente é verdadeira.

A falsidade do conseqüente mostra-se assim: como pelo pecado de Adão todos nos tornamos pecadores, conforme a palavra do Apóstolo,<sup>112</sup> "como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim em todos os homens entrou a morte por esse homem no qual todos pecaram", também se esse pecado não fosse satisfeito pela morte de Cristo continuaríamos filhos da ira pela nossa natureza decaída. Ora, não é assim, pois o Apóstolo<sup>113</sup> escreve aos efésios a respeito do Pai: "Aquele que nos predestinou para a adoção de filhos por Jesus Cristo, segundo um desígnio da sua vontade, para louvor e glória da sua graça, pela qual nos tornou agradáveis no seu Filho bem-amado, no qual obtemos a redenção pelo sangue e a remissão dos pecados, consoante as riquezas da graça que derramou em nós com abundância". Cristo, mesmo, durante a paixão expiadora, diz no Evangelho de João:<sup>114</sup> "Está consumado". Onde tudo está consumado, nada resta a fazer.

Devemos, entretanto, lembrar-nos de que a punição não é simplesmente a pena resultante da injustiça, mas outrossim a pena infligida ao culpado por aquele que possui a jurisdição de punir. De onde, se a pena não é atribuída por um juiz ordinário não é ela punição, mas antes uma injustiça. Por isso um culpado dizia a Moisés:<sup>115</sup> "Quem te constituiu juiz acima de nós?"

Se Cristo, então, não houvesse padecido sob um juiz ordinário não seria a sua uma punição. E esse juiz ordinário tinha de ser aquele cuja jurisdição se estendesse sobre todo o gênero humano, dado que era todo o gênero humano punido em Cristo; a sua carne, na palavra do Profeta,<sup>116</sup> "levava consigo as nossas dores". E não teria Tibério César, cujo representante era Pilatos, jurisdição sobre todo o gênero humano, se não fosse legítimo o Império Romano. Eis por que Herodes, apesar de ignorar a significação do que fazia, e Caifás, como que movido, à

---

<sup>112</sup> Rom 5, 12.

<sup>113</sup> Ef 1,5-8.

<sup>114</sup> Jo 19,30.

<sup>115</sup> Éx 2, 14.

<sup>116</sup> Is 53,4.

verdade, por um decreto celeste, entregaram Cristo a Pilatos para ser julgado, como relata Lucas no seu Evangelho.<sup>117</sup> Sob a águia romana, Herodes não era nem o representante de Tibério, nem o representante do Senado: era o rei colocado pelo imperador à frente dum reino particular, a governar sob a bandeira do reino que lhe fora cometido.

Que deixem, então, de injuriar o Império Romano aqueles que se dizem filhos da Igreja. Vêem que Cristo, esposo da Igreja, confirmou o Império nas duas pontas da sua existência: no nascimento e na morte. Penso que agora se pode considerar assaz evidente que o povo romano se adscreveu o Império do universo com toda a legitimidade.

Ó povo ditoso, ó Ausônia gloriosa, quão mais feliz terias sido se o destruidor<sup>118</sup> do teu Império não tivesse nascido, ou se nunca a piedade o tivesse induzido em erro.<sup>119</sup>

## LIVRO TERCEIRO

# O encargo da Monarquia e do Império provém imediatamente de Deus

### I

"Fechou a boca dos leões, e eles não me fizeram mal, porque encontrou em mim a justiça."<sup>120</sup>

No começo deste trabalho propúnhamo-nos resolver três questões. Foram as duas primeiras, segundo creio, suficientemente elucidadas. Resta a terceira. Neste último ponto, a verdade, que nunca pode aparecer sem produzir a vergonha de muitos, levantará talvez contra mim a indignação. Mas porque a verdade do seu imutável trono se prega, porque também Salomão, ao entrar na selva dos Provérbios, nos ensina que devemos meditá-la e detestar o ímpio, e porque o Filósofo, mestre dos costumes, aconselha a destruir as nossas opiniões no serviço dela: eu, estimulado pelas palavras de Daniel, nas quais a divina fortaleza é chamada o escudo dado por Deus aos defensores da verdade; revestindo-me, para empregar a sentença de Paulo, da armadura da fé;<sup>121</sup> ardendo do fogo que um serafim tomou sobre o altar celeste e de que ungiu os lábios de Isaías: deço à lide e, com o braço d'Aquele que com seu sangue nos libertou do poder das trevas, expulsarei do estádio, sob os olhos do mundo inteiro, o ímpio e o mentiroso. Que

---

<sup>117</sup> *Lc* 23,2.

<sup>118</sup> Constantino. (N. do T.)

<sup>119</sup> Referência à destruição do Império que — cria Dante — resultou da tão discutida, e apócrifa, doação de Constantino ao pontífice. (N. do T.)

<sup>120</sup> *Dan* 6,22.

<sup>121</sup> *1 Tes* 5,8.

terei de temer se o Espírito coeterno ao Pai e ao Filho disse pela boca de Daniel:<sup>122</sup> "O justo ficará na memória eterna e não receará o discurso dos maus"?

A questão presente, que passamos a estudar, respeita a duas grandes luminárias: o Pontífice Romano e o Príncipe Romano. Pergunta-se se a autoridade do Monarca Romano, que é legitimamente o Monarca do Mundo, como provamos no livro segundo, depende imediatamente de Deus, ou se depende de Deus por intermédio de algum vigário ou ministro de Deus. Por tal intermediário entendo o sucessor de Pedro, que é verdadeiramente quem possui as chaves do reino dos céus.

## II

Para resolver esta questão segundo o método empregado até aqui, poremos um princípio em virtude do qual se constituam os argumentos que patenteiem a Verdade: Quem poderá trabalhar sem um princípio firme, ainda que seja para dizer o verdadeiro, pois que só um princípio é a raiz dos meios a assumir?

Ponhamos, então, esta verdade indisputável: Deus não deseja o que repugna à intenção da natureza. Se este princípio não fosse verdadeiro, a sua contrária não seria falsa, como é: Deus quer o que repugna à intenção da natureza. Se este princípio não é falso, as conseqüências que dele decorrem não o são também. É impossível, com efeito, que nas conseqüências necessárias o conseqüente seja falso sem que o antecedente o seja identicamente.

Não querer uma ou outra destas duas alternativas arrasta, necessariamente, um querer ou um não querer; assim, não odiar arrasta, de necessidade, ou amar ou não amar, porquanto não amar não é odiar, nem a ausência de querer não é a vontade de não querer. Se estas premissas não são falsas a proposição seguinte não o será também: Deus quer o que não quer — proposição que é o cúmulo da mentira.

Provo assim a verdade do que precede: é evidente que Deus quer o fim da natureza, pois de outro modo o céu mover-se-ia sem um fim, o que não se pode dizer. Se Deus quisesse o impedimento do fim, quererá na mesma o fim do impedimento, pois que de outro modo quererá sem motivo. Como o fim do obstáculo ou impedimento é a não-existência da coisa impedida, Deus quererá a não-existência do fim da natureza, fim que se sabe que quer.

Se Deus se abstivesse de querer o impedimento do fim, não teria qualquer cuidado de que existisse ou não existisse esse impedimento. Ora, aquele que não se preocupa com um obstáculo, não se preocupa com a coisa impedida; não tem, por conseguinte, essa coisa na vontade; e aquele que não tem uma coisa na vontade, não a quer. Se o fim da natureza, então, pode ser impedido, sem que Deus se preocupe com isso, é que Deus não quer o fim da natureza. E, então, o absurdo

---

<sup>122</sup> SI 3,7.

reaparece: Deus quer o que não quer. É, portanto, verdadeiro o princípio cujo contrário comporta tais absurdos.

### III

E de notar, no intróito desta terceira questão, que a primeira mais tinha por fim dissipar o erro do que extinguir as disputas: que a segunda tinha por objeto a ignorância e o espírito de querela: numerosas são, de fato, as coisas que ignoramos e acerca das quais não disputamos: o geômetra desconhece a quadradura do círculo e não se entrega a debates sobre o assunto; o teólogo ignora o número dos anjos e não faz disso um problema: o egípcio ignora a civilização dos citas, e também a não discute.

Quanto à verdade tratada nesta terceira parte, temos de dizer que é litigiosa. Amiúde, noutras matérias, costuma ser a ignorância a origem das querelas, mas aqui, ao contrário, são as querelas que causam a ignorância.

Aos homens em quem a vontade prevalece sobre a clara visão da inteligência acontece por norma que quando estão impregnados de maus sentimentos se lhes extingue a luz da razão e ficam como cegos arrastados da paixão, cegos que negam obstinadamente a sua cegueira. Uma outra consequência se produz amiúde: o erro não respeita a determinada matéria; e então vê-se os homens, abandonando a sua capacidade peculiar, invadirem o campo dos outros. Deixam de compreender e de ser compreendidos: suscitam nuns a ira, noutros o desprezo e, ainda noutros, o riso.

Contra a verdade que buscamos erguem-se sobremaneira três espécies de homens. Ergue-se o Pontífice, vigário de Nosso Senhor Jesus Cristo e sucessor de Pedro, a quem devemos não aquilo que pertence a Cristo mas aquilo, sim, que pertence a Pedro, e que nos contradiz não por orgulho mas por zelo. E erguem-se, também, os pastores dos cristãos aos quais moverá tão-só o zelo da Santa Madre Igreja e não a soberba. Vêm, por fim, aqueles outros que têm a razão obscurecida pela cupidez e que, "sendo filhos do demônio", se dizem filhos da Igreja. Não somente no âmbito desta questão promovem a querela, como até aborrecem o sacratíssimo nome do principado, negando assim, impudentemente, os princípios desta e das questões anteriores. São estes outros chamados *decretalistas*, ignorantes de teologia e filosofia, os quais, entregando-se com toda a intenção às suas Decretais — que, por outro lado, considero que merecem veneração —, põem a esperança no prevaecimento delas, e desacreditam assim o Império. Não são estas pretensões de espantar quando a um deles ouvi eu dizer, e dizer obstinadamente, que as tradições da Igreja são o fundamento da fé. Não pode haver dúvida de que a sua obra seja perniciosa, pois que todos aqueles que antes das tradições da Igreja acreditavam em Cristo Filho de Deus, vivo,

por nascer, ou já morto, e que, crendo, esperavam, e que, esperando, arderam de amor, foram decerto feitos co-herdeiros de Cristo.

Para afastar definitivamente da arena estes últimos contraditores, notemos que uma parte da Escritura é anterior à Igreja; uma outra, contemporânea dela; uma outra, enfim, posterior. Temos, antes da Igreja, o Antigo e o Novo Testamento que foram "fixados para a eternidade" como diz o Profeta.<sup>123</sup> E isto é o que a Igreja diz ao Esposo: "Leva-me contigo".<sup>124</sup>

Coetâneos da Igreja são os veneráveis concílios principais aos quais nenhum fiel pode dizer que Cristo não tenha assistido, desde que Ele disse aos discípulos quando subiu ao céu: "Eis que estarei convosco todos os dias até à consumação dos séculos", como testemunha Mateus.<sup>125</sup> Contemporâneos da Igreja são, ainda, os escritos dos doutores, de Agostinho e de outros, aos quais ajudou o Espírito Santo. Quem duvidasse desta ajuda ou não lhe teria visto os frutos, ou, quando os tivesse visto, tê-los-ia saboreado minimamente.

Posteriores à Igreja são, em verdade, as tradições a que chamamos Decretais: ainda que sejam veneráveis por causa da autoridade apostólica, devemos colocá-las depois das Escrituras que são o fundamento da fé, tendo Cristo exprobrado aos sacerdotes o contrário. Como lhe perguntassem: "Por que transgridem teus discípulos a tradição dos antigos?" (exigiam a lavagem das mãos), Cristo, diz Mateus,<sup>126</sup> responde: "E vós, por que transgredis o mandamento de Deus por causa da tradição?" Dizia assaz claramente por estas palavras que deve a tradição ser posta em segundo lugar.

Se as tradições da Igreja são posteriores à Igreja, não promana a autoridade da Igreja das tradições, mas, ao contrário, são as tradições que se autorizam com a Igreja. Aqueles que apenas querem contar com as tradições devem ser, já o dissemos, excluídos da arena. Aqueles que demandam a verdade que temos por objeto deverão fundar os seus raciocínios naquelas coisas de que mana a autoridade da Igreja.

Devemos, ainda, excluir do combate outros contraditores, como aqueles que, cobertos de penas de corvo, perseguem cordeiros brancos no rebanho do Senhor. Esses são filhos da impiedade: para saciarem os vícios, prostituem a mãe, expulsam os irmãos e, enfim, não aceitam juiz. Para que discutir com tais homens, quando, cegos pela própria cupidez, não vêem os princípios?

Só discutimos, então, com aqueles que, animados de um ativo amor para com a Santa Madre Igreja, ignoram a verdade que buscamos: começo, assim, pleno daquele respeito que um

---

<sup>123</sup> Sl 110,9.

<sup>124</sup> Cânt 1,3.

<sup>125</sup> Mt 28,20.

<sup>126</sup> Mt 15,2.

filho piedoso deve a seu pai e sua mãe, deve a Cristo, à Igreja e ao pastor, a todos aqueles que professam a religião cristã; e se começo o combate é para "salvação da verdade".

#### IV

Afirmam os adversários contra os quais conduziremos a luta que a autoridade do Império depende da autoridade da Igreja, tal como um artífice depende do arquiteto; alegam vários textos da Sagrada Escritura ou certos atos tanto do sumo pontífice quanto do imperador, com os quais se esforçam por dar à sua tese uma aparência de razão.

Dizem, em primeiro lugar, apoiando-se no Gênesis,<sup>127</sup> que Deus fez duas grandes luminárias, uma maior, outra menor, para presidir ao dia e à noite. Sustentam os nossos adversários que estas luminárias são símbolos que representam os dois poderes, espiritual e temporal. Da mesma forma que a lua, a pequena luminária, não possui luz própria, recebendo-a do sol, assim o poder temporal recebe a autoridade através do poder espiritual.

A fim de destruir estas razões notemos, segundo a palavra do Filósofo em *Dos Argumentos Sofísticos*,<sup>128</sup> que "a ruína do argumento é a manifestação do erro". E como o erro pode dissimular-se na matéria ou na forma do argumento, pode o argumento pecar de duas maneiras: ou assumindo o falso, ou inferindo mal. O Filósofo refutava a ambas ao dizer contra Parmênides e Melisso: "Estes aceitam o falso e não silogizam devidamente".<sup>129</sup> Tomo aqui a palavra "falso" com largo sentido, mesmo no de inopinável, que em matéria provável tem a natureza do falso. Se o erro reside na forma, a falsidade da conclusão é revelada pelo lógico que patenteia que as regras silogísticas não foram respeitadas. Se o erro está na matéria, dois casos se apresentam que são: ou o que foi alegado é simplesmente falso, ou o é parcialmente. Se simplesmente, completamente falso, deve ser refutado; se parcialmente, dever-se-á distinguir.

Posto isto, e para iluminar este e os raciocínios que seguem, devemos advertir que quanto ao sentido místico<sup>130</sup> pode o erro produzir-se de duas maneiras: ou procurando-o quando inexistente, ou encontrando-o diferente do que é. Sobre o primeiro modo de errar, escreve Agostinho na *Cidade de Deus*:<sup>131</sup> "Não deve ser atribuída uma significação a todos os fatos contados; é por causa dos fatos que significam alguma coisa que se narram os que nada significam. Só a reina abre a terra; mas, para que isto se possa efetuar, são indispensáveis as restantes peças do arado". Sobre o segundo modo de errar diz-nos o mesmo doutor na *Doutrina Cristã*, referindo-se àquele que quer encontrar nas Escrituras o que nelas não foi posto pelo autor sagrado: "Engana-se como um viajante que, depois de ter abandonado o caminho direito,

---

<sup>127</sup> Gên 1,15.

<sup>128</sup> II, 3. (N. do T.)

<sup>129</sup> Física, II, 5.(N. do T.)

<sup>130</sup> Sentido simbólico. (N. do T.)

<sup>131</sup> *De Civitate Dei*, XVII, 2. O trecho de Santo Agostinho não é mais que semelhante ao citado por Dante. (N. do T.)

pensava que por outro, sinuoso, chegaria ao fim próprio daquele". E acrescenta: "Devemos demonstrar, a fim de que por costume não tomemos por sendas desviadas". Insinua, em seguida, a razão pela qual se deve desconfiar deste gênero de interpretação das Escrituras: "A fé titubeia, se vacila a autoridade das Divinas Escrituras". Quanto a mim, afirmo que, se estes erros provêm da ignorância, devem ser desculpados após correção, tal como deveria ser desculpado aquele que nas nuvens temesse um leão. Se, ao contrário, provêm estes erros da perfídia, devem os seus autores ser tratados como tiranos que deslocam as leis, desde a utilidade comum para o seu interesse pessoal. Crime supremo, mesmo se cometido em sonho, este de abusar das intenções do Espírito Eterno! Não é, com efeito, pecar contra Moisés, ou contra Davi, ou contra Jó, ou contra Mateus, ou contra Paulo: é, sim, pecar contra o Espírito Santo que neles fala. Numerosos são os escribas da palavra divina, mas único é o que a dita, Deus, que, por bondade para conosco, se digna explicar por muitos cálamos.

No intuito de destruí-lo, regresso ao que referia antes desta digressão: as duas luminárias representam os dois poderes; toda a força do argumento está nesta proposição. Pode-se demonstrar de duas maneiras que tal proposição é insustentável. Notemos, primeiro, que estes dois poderes são acidentes do homem; Deus teria então, ao que parece, seguido uma ordem perversa ao produzir os acidentes antes do sujeito, porquanto estas duas luminárias foram criadas no quarto dia e o homem no sexto. Além disso, tais poderes dirigem o homem para determinados fins, quando o homem não teria necessidade deles se se tivesse mantido no estado de inocência em que Deus o criou. São, esses poderes, remédios à fraqueza produzida pelo pecado. Ora, no quarto dia, não somente o homem não era pecador como ainda não existia; e criar remédios teria sido obra vã, contrária, por conseqüência, à bondade divina. Estúpido seria o médico que antes do nascimento dum indivíduo confeccionasse emplastros para uma ferida futura. Não se deve então afirmar que Deus tenha instituído os dois poderes no quarto dia. Por conseguinte, a intenção de Moisés não pode ter sido aquela que alguns fingem acreditar.

Concedamos tal erro, e, de fato, uma distinção no-lo patenteará como desprovido de conseqüência. Refutar distinguindo é, como efeito, benévolo para o adversário, que assim não é tratado de mentiroso, tal como seria se tudo nele víssemos errado. Eis, então, o que afirmo: é verdade que a lua não possui luz própria e que a recebe do sol, mas de tal fato não resulta que a lua exista mercê do sol. Devemos então saber que uma coisa é a existência da lua, outra o seu poder, e outra a sua atuação. Quanto à existência, a lua não depende do sol de modo nenhum; nem também nas suas virtudes, e atuação: vem-lhe o movimento do seu próprio motor, e a influência que exerce é devida aos seus próprios raios: possui, com efeito, uma vida própria tal como se manifesta nos eclipses. Se se considera um aspecto accidental, qual seja o de uma

atividade melhor e mais eficaz, pode então reconhecer-se que alguma coisa recebe do sol: uma luz abundante pela qual melhor opera.

Afirmo, então, que o poder temporal não recebe do espiritual nem a existência, nem a faculdade que é a autoridade, nem mesmo o exercício puro e simples. Recebe, sim, do poder espiritual aperfeiçoamentos acidentais: age com maior eficácia pela luz da graça que Deus, no céu, e a bênção do Sumo Pontífice, na terra, lhe infundem. E, então, o argumento peca na forma, porquanto o predicado da conclusão não é extremidade da premissa maior. Raciocina-se assim: a lua recebe a luz do sol que é o poder espiritual; o poder temporal é a lua; logo, o poder temporal recebe a autoridade do poder espiritual. Na extremidade da maior põem "luz", no predicado da conclusão, "autoridade": são, como vimos, coisas diversas no sujeito e na razão.

## V

Os nossos adversários tiram também um argumento do livro de Moisés.<sup>132</sup> De Jacó, dizem, saiu a imagem dos dois poderes, Levi e Judas; um, foi o pai do sacerdócio, o outro, do poder temporal. E raciocinam assim: Levi está para Judas como a Igreja para o Império; ora, Levi precedeu Judas no nascimento; logo, a Igreja precede o Império na autoridade.

É este argumento de fácil refutação. primeiro, poderia eu negar que Levi e Judas, filhos de Jacó, sejam a imagem dos dois poderes. Concedo-o, todavia. Mas, quando se infere que, assim como Levi precedeu no nascimento, assim precede a Igreja na autoridade, repito que o predicado não é o mesmo na conclusão e na maior, porque nascimento é uma coisa, e autoridade outra. O argumento, pois, está viciado na forma. Parece-se com este: A precede B em C; D e E estão entre si como A e B; logo, D precede E em F. F e C, como é evidente, são diversos. Insiste-se com dizer que F é a consequência de C, quer dizer que a autoridade é a consequência do nascimento: ter-se-á o direito de, prosseguindo, pôr o consequente na conclusão, no lugar do antecedente, como o de substituir o termo animal ao termo homem? Respondo negativamente. Muitos há, com efeito, mais idosos e sem qualquer autoridade que, ainda por cima, estão, amiúde, submetidos aos mais jovens: os bispos, por exemplo, são, muitas vezes, mais jovens do que os seus arcepresbiteros. A insistência não tem força porque toma por causa o que não é causa.

## VI

Um outro argumento tiram do livro dos Reis, relativo à nomeação e deposição de Saul:<sup>133</sup> verifica-se que Saul, rei entronizado, foi deposto por Samuel que oficialmente ocupava o lugar de Deus; são os textos evidentes neste ponto. De onde o raciocínio de que assim como este vigário de Deus teve o poder de dar e retirar o poder temporal, e ainda transferi-lo a um outro, assim também, agora, o vigário de Deus, bispo da Igreja universal, tem o poder de dar, arrebatá-lo, e

---

<sup>132</sup> Gên 24,34.

<sup>133</sup> 1 Sam 10,1.



mesmo transferir, o cetro do poder temporal. O que equivaleria, sem dúvida possível, a que a autoridade do Império fosse dependente.

Afirmam que Samuel é vigário de Deus, e neste ponto respondemos que Samuel não agiu como vigário, mas sim como legado especial, enviado mensageiro duma ordem expressa de Deus. A prova do que antecipamos está em que Samuel não fez e não disse senão o que tinha ordenado o Senhor.

Deve-se saber que vigário, e núncio ou ministro, são coisas distintas; tal como é distinto ser doutor ou profeta. Na jurisdição do vigário está a faculdade de legislar e de julgar; e, dentro dos limites dessa jurisdição, pode exercê-la sobre fatos que o Senhor totalmente ignora. O núncio, pelo contrário, não o pode enquanto núncio: assim como o martelo só age pela força do operário, assim o núncio só age pelo arbítrio daquele que o envia. Do fato de que Deus consumou tal ação pelo núncio Samuel não se pode inferir que o vigário de Deus a possa cometer. Numerosas são as coisas que por intermédio dos anjos Deus fez, faz e fará, e que o vigário de Deus, sucessor de Pedro, não pode fazer.

A argumentação dos nossos adversários conclui então do todo para a parte; raciocinam assim: o homem pode ouvir e ver; logo, o olho pode ouvir e ver. E isto não se sustenta de pé, ou só se sustentaria negativamente, assim: o homem não pode voar: logo, os braços do homem não podem voar. Ou ainda: Deus não pode fazer por um núncio que não sejam geradas as coisas geradas, conforme a sentença de Agatão; logo, também o seu vigário o não pode fazer.

## VII

Tiram ainda argumento do livro de Mateus, no que se refere à oblação dos Magos, dizendo que Cristo recebeu a um tempo incenso e ouro, para significar que é Ele o Senhor e Governador das coisas espirituais e temporais. De onde inferem que o vigário de Cristo é o Senhor e Governador das mesmas, e que, por consequência, possui os dois poderes.<sup>134</sup> A isto respondo que aceito o texto literal e a interpretação simbólica de Mateus, mas que nego o que daí querem inferir. Silogizam assim: Deus é o Senhor das coisas espirituais e temporais; o sumo pontífice é o vigário de Deus: logo, o sumo pontífice é o senhor das coisas espirituais e temporais. São ambas as premissas verdadeiras, mas o termo médio é diferente, e argumentam com quatro termos, pelos quais a forma silogística desaparece. Uma coisa é "Deus" que é sujeito na maior, e outra "vigário de Deus" que é predicado na menor. E inútil seria a instância daquele que intentasse provar a equivalência do termo vigário; nenhum vigário, divino ou humano, pode jamais igualar a autoridade principal; o que se prova facilmente. Sabemos, com efeito, que o sucessor de Pedro não tem um poder igual ao de Deus, ao menos na ordem física: dentro da

---

<sup>134</sup> Mt 2,2.

missão que lhe foi cometida não poderia fazer subir a terra para o alto ou fazer descer o fogo para o baixo. E, aliás, nunca lhe poderiam ser cometidos por Deus todos os poderes, pois que Deus de nenhum modo pode cometer a outrem a capacidade de criar e de batizar, não obstante o Mestre [das sentenças]<sup>135</sup> dizer o contrário no livro quarto. Sabemos, além disso, que o vigário dum homem não é nunca igual a este, enquanto vigário, pois que ninguém pode dar o que lhe não pertence. A autoridade principal não pertence ao príncipe que dela usufrui, e nenhum príncipe pode autolegitimar-se; pode receber a autoridade ou demitir-se dela, mas não pode criar um outro príncipe: a criação do príncipe não depende do príncipe. É evidente, então, que nenhum príncipe se pode fazer substituir por um vigário que em tudo lhe seja igual: pelo que se vê que a instância não possui qualquer eficácia.

### VIII

Colhem ainda outro argumento no livro de Mateus, relacionado com as palavras que Cristo diz a Pedro: "E tudo o que ligares na terra será ligado no céu, e tudo o que desligares na terra será desligado no céu":<sup>136</sup> palavras que foram dirigidas a todos os apóstolos, segundo um outro texto de Mateus.<sup>137</sup> e segundo João.<sup>138</sup> De onde se conclui que o sucessor de Pedro possui, por concessão divina, o poder de ligar e de desligar; e daí inferem o poder de ab-rogar as leis e decretos do Império e também o de promulgar leis e decretos para a ordem temporal. E assim resultaria estabelecida a tese da dependência do poder temporal.

Impõe-se discernir a maior do silogismo dos nossos adversários. Silogizam assim: Pedro pôde ligar e desligar todas as coisas; o sucessor de Pedro pode tudo quanto Pedro pôde: logo, o sucessor de Pedro pode ligar e desligar todas as coisas. De onde inferem que pode ligar e desligar a autoridade e os decretos do Império.

Concedo a menor, mas não a maior sem distinção. Sustenho que o sinal universal "tudo", que se inclui em "tudo quanto", nunca se distribuiu fora do âmbito do termo distribuído. Se digo "todo o animal corre", "todo" distribui-se por quanto está compreendido no gênero animal. Se digo "todo o homem corre", então o sinal universal não se distribui senão pelos indivíduos aos quais convém o termo "homem". E quando digo "todo o gramático" a distribuição é ainda mais restrita.

Sempre se deve ver como e a que se distribui um sinal universal: facilmente aparecerá a quanto a sua distribuição se estende, conhecida a natureza e o âmbito do termo distribuído. Pelo que, quando se diz "tudo quanto ligares", se a locução "tudo quanto" é tomada num sentido absoluto, seria verdadeiro o que dizem os nossos adversários; e não somente o papa poderia fazer

---

<sup>135</sup> Pedro Lombardo, IV, d. 5,2. (N. doT.)

<sup>136</sup> Mt 6,19.

<sup>137</sup> Mt 18.18.

<sup>138</sup> Jo 20,23.

o que eles dizem, mas poderia, mais, separar a mulher do marido, e ligá-la a um outro, vivendo o primeiro, coisas que todavia não pode fazer. Poderia, inclusive, absolver um pecador que se não arrependesse, isto que o próprio Deus não poderia.

Torna-se evidente, então, que a expressão "tudo quanto" não deve ser tomada num sentido absoluto, e que, ao contrário, se distribui por uma matéria restrita. Qual seja essa matéria, é assaz evidente se se considera a coisa a que a distribuição se subordina. Cristo diz a Pedro: "Dar-te-ei as chaves do reino dos céus", isto é: "Far-te-ei porteiro do reino dos céus". Depois vem a palavra "tudo quanto". E o sentido da frase resulta: "Poderás ligar e desligar quanto respeite ao teu ofício". O sinal universal que se inclui em "tudo quanto" contrai-se na sua distribuição pelo ofício das chaves do reino dos céus: e, assim argumentada, vê-se que é verdadeira a proposição, embora não de forma absoluta. Eis por que afirmo que pode o sucessor de Pedro, conforme a exigência do ofício que a Pedro foi cometido, ligar e desligar, mas que não se segue daqui que possa ligar e desligar os decretos e leis do Império, como esses dizem. A não ser que se prove que isto promane do ofício das chaves; e nós provaremos o contrário.

## IX

Aduzem-se as palavras de Pedro a Cristo no livro de Lucas:<sup>139</sup> "Eis aqui dois gládios"; e afirma-se que estes dois gládios significam duas jurisdições, as quais Pedro disse que estavam onde ele estava, isto é, junto dele: de onde se conclui que as duas jurisdições, conforme a autoridade, residem no sucessor de Pedro.

Respondemos com discutir o sentido alegórico em que se funda o argumento. Diz-se-nos que os dois gládios assinalados por Pedro significam as duas jurisdições. Ora, deve isto ser negado seja porque a resposta não se cingiu a uma intenção de Cristo, seja porque Pedro de costume respondia espontaneamente, atento à superfície das coisas.

Que a resposta não fosse conforme às intenções de Cristo, é fato que não será imanifesto se se consideram as palavras precedentes e a causa delas. Deve saber-se que tais palavras foram pronunciadas no dia da ceia. Lucas começa assim a narrativa: "Veio o dia dos ázimos, durante o qual era necessário imolar a Páscoa". Durante a ceia, Cristo tinha anunciado a sua paixão iminente que o ia separar de seus discípulos. Além disso, devemos lembrar que no momento em que foram ditas essas palavras se encontravam presentes os doze discípulos, dado que Lucas acrescenta: "Quando chegou a hora pôs-se à mesa, e com Ele os doze apóstolos". O colóquio continua e Cristo diz estas palavras: "Quando vos enviei sem saco, nem bolsa, nem calçado, faltou-vos alguma coisa? E eles disseram: Nada. Disse-lhes então: Mas, agora, que aquele que tem um saco o pegue, e pegue também na bolsa; e que aquele que nada tem venda a túnica e compre

---

<sup>139</sup> Lc 22,38.

um gládio". A intenção de Cristo manifesta-se aqui assaz claramente; não diz "Comprai ou possuí dois gládios; melhor, doze", como se aos doze discípulos dissesse "Compre quem não tem", a fim de que cada um tivesse o seu. E isto dizia para advertir os seus acerca da paixão futura e também do desprezo que ia cair sobre eles, como se dissesse: "Enquanto estive convosco fostes recebidos; agora sereis repelidos". Pelo que se impõe que vos prepareis mesmo nas coisas que vos proibi; a necessidade obriga. Se a resposta de Pedro tivesse a significação que querem atribuir-lhe, seria então contrária à intenção de Cristo, pelo que Cristo o teria repreendido como quando lhe dava respostas inconsideradas. Isso não aconteceu; antes aquiesceu Cristo e lhe disse: "E bastante"; como se dissesse: "Falo desde a necessidade; mas, se cada um não pode ter seu gládio, dois serão suficientes".

Que Pedro tenha falado, como de costume, pelas aparências, é fato que se prova pela súbita e irrefletida presunção a que o impelia não só a sinceridade da sua fé como, creio, a pureza e simplicidade do seu natural, desta sua presunção testemunham todos os escritores de Cristo. Mateus<sup>140</sup> escreve que, como Jesus perguntasse aos discípulos: "Quem me dizeis que sou?", Pedro respondeu, antes de todos: "Tu és Cristo, filho de Deus vivo". Escreve, ainda, que como Cristo dissesse aos discípulos que era um dever ir a Jerusalém e padecer muito, Pedro se ergueu e começou a repreendê-lo, dizendo: "Não, senhor, isso não te sucederá". Ao que Cristo redargüiu, voltado para ele: "Afasta-te de mim, Satanás". O mesmo evangelista<sup>141</sup> escreve que no monte da transfiguração, em face de Cristo, Moisés e Elias, e dos dois filhos de Zebedeu, Pedro exclamava: "Senhor, bom é estar aqui; se queres, levantaremos três tendas, uma para ti, outra para Moisés e outra para Elias". E escreve, ainda,<sup>142</sup> que Pedro disse, quando estavam os discípulos numa barca, durante a noite, e Jesus caminhava sobre as águas: "Mestre: se és tu, ordena que eu a ti chegue, andando sobre as águas". E, também, que quando Cristo anunciava o escândalo aos discípulos, Pedro respondeu: "Ainda quando todos se escandalizassem, nunca eu me escandalizaria". E não longe: "Ainda quando me fosse imposto morrer contigo, não te renegaria". Marcos confirma esta afirmação.<sup>143</sup> E Lucas escreve<sup>144</sup> que Pedro disse a Cristo, um pouco antes das palavras sobre os gládios: "Senhor: estou decidido a sofrer contigo a prisão e a morte". Por seu turno, João escreve<sup>145</sup> que, quando Cristo queria lavar os pés dos discípulos, Pedro protestou-"Senhor, lavares-me, tu, os pés?"; e a seguir: "Nunca nos lavarás!" Diz-nos também João<sup>146</sup> que Pedro feriu

---

<sup>140</sup> Mt 16,15.

<sup>141</sup> Mt 17,4.

<sup>142</sup> Mt 14,28.

<sup>143</sup> Mc 16,29.

<sup>144</sup> Lc 22,33.

<sup>145</sup> Jo 13,6.

<sup>146</sup> Jo 18,10.

com a espada o servo do ministro, o que é contado pelos quatro evangelistas. E, ainda,<sup>147</sup> que, quando Pedro veio ao sepulcro, e viu o outro discípulo hesitante diante da porta, entrou num impulso. João diz<sup>148</sup> que, estando Jesus na margem, após a Ressurreição, "como Pedro ouvisse que Jesus estava lá, vestiu a túnica, pois estava nu, e atirou-se ao mar". Enfim, João diz-nos,<sup>149</sup> por último, que, como Pedro o visse, perguntou a Jesus: "Senhor: quem é este?" É-me agradável acumular tais coisas a respeito do nosso Arquimandrita,<sup>150</sup> em louvor da sua pureza, coisas nas quais abertamente se vê que, quando Pedro falava dos dois gládios, respondia a Cristo com singela intenção. Se as palavras de Cristo e Pedro devem ser entendidas num sentido simbólico, não se deverá emprestar, todavia, à palavra gládio o sentido que os nossos adversários lhe atribuem, mas sim aquele de que escreve Mateus,<sup>151</sup> como segue: "Não julgueis que vim trazer a paz à terra. Não vim trazer a paz, mas a espada. Vim separar o homem do pai", etc. O que fez tanto pela palavra quanto pela ação. Pelo que dizia Lucas a Teófilo:<sup>152</sup> "O que começou Jesus a fazer e a ensinar". Tal é o gládio que Cristo mandava comprar, e que Pedro dizia ser duplo. Estavam, com efeito, preparados para, com a palavra e com a ação, executarem o que Cristo dizia que veio fazer com a espada, como deixamos escrito.

## X

Dizem alguns, ainda, que o Imperador Constantino, por ter sido curado da lepra pela intercessão do Sumo Pontífice Silvestre, doou, à Igreja, Roma, capital do Império, e com ela muitas outras dignidades deste. Pelo que argumentam que ninguém tem o direito de se revestir de tais dignidades, se as não receber da Igreja, porquanto é à Igreja, dizem que elas pertencem. Se fosse verdadeiro, tal fato estabeleceria, em verdade, que uma das autoridades dependeria da outra, como eles sustentam.

Depois de ter exposto e refutado os argumentos que têm a raiz nas Divinas Escrituras, devemos agora expor e refutar aqueles que radicam na história dos romanos e na razão humana. Apóia-se o primeiro destes argumentos nos fatos que acabamos de indicar. Silogizam assim: o que pertence à Igreja não pode ser legitimamente possuído se não for recebido da Igreja — e isto todos concederão; o governo dos romanos pertence à Igreja. E sustentam a menor com aquilo que acima se referiu de Constantino. Mas esta menor lhes nego eu, com dizer-lhes que quando a apresentam nada provam, desde que nem Constantino podia alienar a dignidade do Império, nem a Igreja a podia aceitar. Insistem, todavia, obstinadamente, e eis, então, como posso demonstrar o

---

<sup>147</sup> Jo 20,6.

<sup>148</sup> Jo 21,7

<sup>149</sup> Jo 21,21.

<sup>150</sup> O sumo pontífice. (N. do T.)

<sup>151</sup> Mt 10,34.

<sup>152</sup> At 1,1.

que digo: ninguém tem o direito de se servir do cargo que recebeu para agir contra esse cargo, pois de outra forma constituiria uma coisa a sua contrária, o que é impossível. Ora, cindir o Império é ir contra o cargo confiado ao imperador; porque este cargo é precisamente o de impor ao gênero humano um querer e um não querer únicos, o que vimos já com facilidade; logo, não é lícito ao imperador cindir o Império. Se algumas dignidades, então, tivessem sido tiradas ao Império por Constantino, e se tivessem caído em poder da Igreja, teria a túnica inconsútil sido despedaçada, o que não ousaram fazer aqueles que com uma lança atravessaram Cristo, Deus verdadeiro. Além disso, assim como a Igreja tem o seu alicerce, tem o Império o seu. O fundamento da Igreja é Cristo. Por isso diz o Apóstolo aos Coríntios:<sup>153</sup> "Ninguém pode pôr outro fundamento senão aquele que está posto, e esse é Jesus Cristo". Cristo é a pedra sobre a qual está edificada a Igreja. O alicerce do Império é o direito humano. Digo, agora, que, assim como não é permitido à Igreja opor-se ao seu alicerce, e que, ao contrário, deve ela apoiar-se sempre sobre ele, segundo a palavra do Cântico,<sup>154</sup> "Quem é essa que surge do deserto, feita de delícias, amparada no seu bem-amado?", também ao Império não é lícito fazer alguma coisa contra o direito humano. Mas, como o Império procederia contra o direito humano se se destruísse, não tem, então, o Império, o direito de se destruir. Como então cindir o Império seria destruí-lo, porque o Império consiste precisamente na unidade da Monarquia Universal, torna-se evidente que não é lícito à autoridade do Império cindir a este. A outra asserção, de que destruir o Império é contrário ao direito humano, é evidente por tudo o que fica dito.

Além disso, toda a jurisdição tem prioridade sobre o juiz: o juiz é feito para a jurisdição, e não ao invés; mas o Império é a jurisdição cujo âmbito compreende toda a jurisdição temporal: então o Império tem prioridade sobre o juiz, o imperador, pois o imperador existe para o Império e não ao contrário. Do que resulta que o imperador, como imperador, não pode alienar a jurisdição imperial, pois que é desta que recebe a sua qualidade. Raciocino assim: ou Constantino era imperador quando doou à Igreja, ou não era. Se não era, é de si evidente que nada do Império poderia conferir. E se era, porque tal doação diminuía a jurisdição do Império, não a poderia fazer. Demais, se um imperador pudesse alienar uma parcela da jurisdição do Império, qualquer outro teria poder semelhante. E como uma jurisdição temporal é finita, e tudo o que é finito é destruído por subtrações finitas, segue-se que a primeira jurisdição poderia ser aniquilada, o que não é razoável.

Como, ainda, aquele que confere é o agente, e aquele a quem alguma coisa é conferida o paciente, segundo diz Aristóteles no quarto livro a Nicômaco,<sup>155</sup> e, para que uma concessão seja

---

<sup>153</sup> *1 Cor* 3,11.

<sup>154</sup> *Cânt* 8,5.

<sup>155</sup> *Ética a Nicômaco*, IV, I. (N. do T.)

lícita, não apenas são requeridas condições no outorgante como também naquele a favor do qual se outorga, o ato do agente, com efeito, só pode ser recebido quando é recebido por um paciente a ele proporcionado. Ora, a Igreja não está habilitada a receber bens temporais, por causa da proibição que temos em Mateus:<sup>156</sup> "Não leveis nem ouro, nem prata, nem dinheiro, nem bordão para o caminho", etc. E conquanto se encontre em Lucas<sup>157</sup> algum abrandamento na proibição, não pude ainda descobrir autorização para a Igreja possuir ouro e prata. Assim, mesmo que Constantino tivesse feito legitimamente a sua doação, como a Igreja não pode receber, teria a doação resultado nula por causa da incapacidade do paciente. Torna-se óbvio, portanto, que nem a Igreja podia receber a título de propriedade, nem o imperador podia atribuir em modo de alienação. Podia, não obstante, o imperador colocar o seu próprio patrimônio e outros bens sob o patrocínio da Igreja, desde que permanecesse intato o superior domínio cuja unidade não sofre divisão. Podia, de seu lado, o vigário de Deus receber, embora não como possuidor, antes como dispensador dos frutos, em prol da Igreja e dos pobres de Cristo: não se ignora que os apóstolos agiram assim.

## XI

Dizem, ainda, que o Papa Adriano chamou Carlos Magno para socorrer o papado e a Igreja contra as ações dos lombardos do seu rei, Desidério; e que Carlos recebeu do papa a dignidade imperial, não obstante imperar Miguel em Constantinopla. Arrancam daqui para afirmar que os descendentes de Carlos Magno que foram imperadores dos romanos são defensores da Igreja e devem bater-se por ela: desde o que, se segue quererem concluir acerca da dependência entre os dois poderes. O argumento não possui qualquer valor: a usurpação do direito não cria o direito. Se a usurpação criasse o direito, depressa se provaria por um argumento similar que a autoridade da Igreja dependesse do imperador, depois que o imperador Otão restituiu à Santa Sé o Papa Leão e depôs Benedito, que exilou na Saxônia.

## XII

Os nossos adversários argumentam, em seguida, com razões. Tiram o princípio do livro décimo da *Primeira Filosofia*,<sup>158</sup> onde se diz que todas as coisas que pertencem a um gênero se reduzem a um único ser que é a medida de todas as coisas que estão sob esse mesmo gênero; todos os homens pertencem a um único gênero; logo, devem reduzir-se a um único ser que seja a medida de todos eles. E como o sumo antiste e o imperador são homens, devem ser reduzidos a um só homem. E como o papa não é redutível a um outro, resulta que é o imperador que com

---

<sup>156</sup> Mt 10,9.

<sup>157</sup> Lc 9,3.

<sup>158</sup> Aristóteles, *Metafísica*, X, I. (N. do T.)

todos os outros homens deve ser reduzido ao papa, considerado medida e regra da humanidade; assim, teriam provado o que queriam.

Na resposta que lhes dirijo, começo por reconhecer a verdade quando dizem "que os seres que pertencem a um mesmo gênero devem reduzir-se a um ser único do mesmo gênero que seja a medida de todos eles". E dizem ainda a verdade quando afirmam que "todo os homens pertencem a um mesmo gênero". E dizem-na, ainda, quando inferem das premissas anteriores que "os homens deverão ser no seu gênero próprio reduzidos a uma só medida". Mas enganam-se quando subentendem que o imperador deve estar submetido ao papa.

Para ver claramente este ponto lembremo-nos de que uma coisa é ser homem e outra ser papa; e de que, do mesmo modo, uma é ser homem e outra ser pai e senhor. O homem, com efeito, é aquilo que é pela sua forma substancial, pela qual possui espécie e gênero e se coloca na categoria de substância. O pai, distingamos, é aquilo que é por uma forma accidental que é a relação: por ela, o pai é fixado numa certa espécie e num certo gênero, e estabelecido na categoria do que é para uma coisa; quer dizer, na categoria da relação. Doutra forma, tudo o que existe se reduziria ao predicamento da substância, porque nenhuma forma accidental subsiste, por si, sem a hipóstase da substância subsistente. É falso que tudo seja substância. Como, então, o papa e o imperador são o que são por certas relações, o Papado e o Império, estando uma no âmbito da paternidade e outra no da dominação, torna-se evidente que o papa e o imperador, como tais, devem ser colocados sob o predicamento da relação, e, por conseguinte, reduzidos a qualquer coisa existente nesse mesmo gênero. Do que concludo que uma é a medida a que devem ser reduzidos como homens, e outra aquela a que devem ser reduzidos como papa e imperador. Como homens devem ser reduzidos ao homem ótimo que é a medida de todo os outros, e a idéia, para assim dizer; qualquer que ele seja, mas maximamente uno no seu gênero, o que é indicado no último livro para Nicômaco.<sup>159</sup> Como seres relativos, ou devem ser reduzidos um ao outro, se um está subordinado ao outro, ou comunicam na espécie por natureza da relação, ou se reduzem a um terceiro como a uma unidade comum. Ora, não se pode sustentar que um esteja subordinado ao outro, porquanto, em tal caso, um se predicaria com o outro, o que é falso. Não diremos, com efeito, que o imperador é papa, nem reciprocamente. Não se pode também sustentar que pertencem à mesma espécie, porque uma é a essência do papa e outra a do imperador, enquanto tais. Logo, reduzem-se a um outro, no qual têm de unir-se.

Para compreender esta última asserção, lembremos que a relação está para a relação como o relativo para o relativo. Pois que o Papado e o Império são relações de proeminência, ambos devem ser reduzidos à relação de proeminência de que decorrem; o papa e o imperador, então,

---

<sup>159</sup> *Ética a Nicômaco*, X. 5. (N. do T.)



como são relativos, devem ser reduzidos a um ser no qual se encontre, sem características particulares, a relação mesma de proeminência. Ou este ser é Deus, em que reside toda a relação, ou é alguma substância inferior a Deus, na qual a relação pura e simples, particularizada por alguma diferença, se transformou em relação de proeminência. Assim, é evidente que o papa e o imperador, enquanto homens, se reduzem a um ser único, e que enquanto papa, e enquanto imperador, se reduzem a outro ser.

### XIII

Formulados e rejeitados os erros que servem de fundamento a todos os que dizem depender a autoridade do Principado Romano da autoridade do pontífice romano, volto à demonstração desta terceira parte; e a verdade da tese que sustento aparecerá suficientemente, se mostro que a autoridade imperial depende imediatamente do cume de todos os seres que é Deus. Estabelecerei esta tese de duas maneiras: primeiro, com demonstrar que a autoridade da Igreja não é a razão da autoridade imperial; depois, com patentear que a autoridade imperial depende imediatamente de Deus.

Que a autoridade da Igreja não seja a causa da autoridade imperial, é uma verdade que se demonstra como segue: não é causa dum efeito aquilo que possa não existir ou não agir sem que por isso cesse a força do efeito. Ora, o Império possuía toda a sua força num tempo em que a Igreja não existia ou não agia. Logo, a Igreja não é a causa da força do Império, e, por conseguinte, também o não é da sua autoridade, dado que força e autoridade são a mesma coisa. Seja A a Igreja, B o Império, C a autoridade ou a força do Império. Se, inexistindo A, C está em B, patenteia-se que A não é causa de que C esteja em B, dado que é impossível que o efeito preceda a causa na existência. Ainda: se, inexistindo A, C está em B, é que A não é a causa de que C esteja em B, dado que é necessário que a causa atue para produzir o efeito, sobretudo quando se trata, como aqui, da causa eficiente. A proposição maior desta demonstração é evidente nos termos; Cristo e a Igreja provam a menor: Cristo, com nascer e morrer, como acima ficou dito; a Igreja, da maneira que Paulo<sup>160</sup> diz a Festo nos Atos dos Apóstolos: "Estou diante do tribunal de César onde devo ser julgado"; e quando o anjo de Deus diz a Paulo;<sup>161</sup> "Não temas nada, Paulo; debes ir diante de César"; e, ainda, mais longe,<sup>162</sup> aos judeus, quando vivia na Itália: "Atacando-me os judeus, sou obrigado a chamar a César, não para acusar de alguma coisa a minha gente, mas para salvar da morte a minha alma". Se, desde esta época, César não tivesse tido autoridade para julgar, nem Cristo o teria insinuado, nem o Anjo do Senhor teria pronunciado as palavras citadas,

---

<sup>160</sup> At 25.10.

<sup>161</sup> At 27.24.

<sup>162</sup> At 28.19.

nem aquele que dizia "Desejo morrer e viver com Cristo"<sup>163</sup> apelaria para um juiz incompetente. Se, mais. Constantino não tivesse autoridade, os bens do Império que doou à Igreja teriam sido outorgados sem qualquer direito, e a Igreja desfrutaria deles injustamente. E Deus quer dádivas imaculadas, como vem no Levítico:<sup>164</sup> "Toda a oblação que fizeres a Deus não conterá fermento". Ainda que este preceito pareça não se referir a mais do que aos oferentes, atinge, contudo, por via de consequência, os receptores. Estúpido é acreditar que Deus permite receber o que proíbe oferecer, como no mesmo Levítico está escrito: "Não contamineis as vossas almas, não toqueis nessas coisas, não sejais imundos". Dizer que a Igreja abusa assim do patrimônio que lhe foi outorgado é um erro grave: logo, é falso o princípio de onde arrancava.

#### XIV

Além disso, se a Igreja tivesse o poder de instituir o príncipe dos romanos, ou teria recebido esse poder de Deus, ou o teria de si mesma, ou de outro imperador, ou do universal consenso dos mortais, ou, ao menos, dos melhores: não há outra via pela qual pudesse vir tal poder à Igreja. Mas nenhuma dessas origens lho deu. Logo, não possui a Igreja tal poder.

Que a Igreja não tenha recebido o poder em questão de qualquer das entidades enumeradas é fato que se prova como segue. — Se o tivesse recebido de Deus, ou teria sido investida por uma lei divina ou por uma lei natural; porque o que é recebido da natureza é recebido de Deus, e a recíproca não é verdadeira. Ora, a Igreja não recebeu esse poder da lei natural, pois que a natureza só impõe leis aos fatos que produz, e Deus não é insuficiente para produzir qualquer efeito sem os agentes segundos. Do que resulta que, não sendo a Igreja um efeito da natureza, mas de Deus, que disse: "Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja", e, noutro lado, "Terminei a obra que me deste para fazer", é manifesto que a natureza lhe não deu a lei.

A Igreja também não recebeu o poder em questão da lei divina. Toda a lei divina se contém, com efeito, no âmbito dos dois testamentos, no qual não posso descobrir que fosse atribuído ao primeiro ou novíssimo sacerdócio o cuidado das coisas temporais. Verifico, ao contrário, que os primeiros sacerdotes foram obrigatoriamente afastados disso, como se vê nas palavras de Deus para Moisés; e também os sacerdotes novíssimos, como está nas palavras de Cristo para os discípulos. Seria impossível afastar os sacerdotes dos cuidados temporais se a autoridade da ordem temporal dimanasse do sacerdócio; impor-se-ia a solicitude no momento da investidura, e, depois, a cautela contínua, não fossem os autorizados desviar-se do caminho direito.

E é evidente que a Igreja não tem tal poder de si mesma. Nada pode dar o que não possui. Por conseguinte, todo o agente deve possuir em ato a perfeição que se propõe produzir,

---

<sup>163</sup> *Flp* 1.23.

<sup>164</sup> *Lev* 2,2.

tal como se explica nos livros do ser.<sup>165</sup> Ora, se a Igreja se atribuiu o poder em questão, é que o não possuía até certa altura; por conseguinte, ter-se-ia atribuído o que não tinha — o que é impossível.

Que também o não tenha recebido do imperador é assaz evidente por tudo o que antecede.

E quem duvida que o não tenha por consentimento universal, ou, ao menos, por consentimento duma minoria? Não somente os asiáticos e os africanos, como também a maior parte dos habitantes da Europa, aborrecem tal poder. É fastidioso acumular provas em matéria tão evidente.

O que é contrário à natureza dum ser não pode fazer parte das suas faculdades, pois que as faculdades dum ser promanam da sua natureza e permitem-lhe atingir o fim específico. Ora, a faculdade de instituir a autoridade do reino da existência terrenal é contrária à natureza da Igreja. Logo, não pertence tal faculdade ao número das faculdades da Igreja.

Para provar a menor, lembremos que a natureza da Igreja é a forma da Igreja. Com efeito, a palavra natureza, podendo em rigor aplicar-se à matéria e à forma, aplica-se mais congruente-mente à forma, como se estabelece no livro da audição natural.<sup>166</sup> A forma da Igreja é a vida de Cristo, tal como nos aparece nas palavras e nos gestos. A vida de Cristo foi a idéia e o exemplar da Igreja militante, sobretudo o exemplar dos pastores, e, maximamente, do pastor supremo cuja função é apascentar anhos e cordeiros. Pelo que ele próprio diz no livro de João,<sup>167</sup> oferecendo-nos a sua vida como modelo: "Dei-vos o exemplo para que vivais tal como eu vivi"<sup>168</sup>. Depois, no mesmo Evangelho<sup>169</sup> encontramos estas palavras especialmente dirigidas a Pedro, uma vez que lhe cometera o ofício de pastor: "Pedro, segue-me". Ora, Jesus, que é nosso modelo, renunciou ante Pilatos ao reino temporal:<sup>170</sup> "O meu reino", disse, "não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros combateriam para que eu não fosse preso pelos judeus; assim, então, não é este o meu reino". É preciso não entender estas palavras no sentido de que Cristo, que é Deus, não seja o Senhor do reino temporal; o Salmista diz, com efeito, que "possui o mar, e foi quem o fez; e as suas mãos fundaram os desertos". "O sentido verdadeiro dessas palavras é que Cristo, enquanto modelo da Igreja, não tinha a preocupação do reino temporal. Também um selo de ouro, se pudesse falar, diria de si mesmo: "Não sou medida em gênero nenhum"; mas não

---

<sup>165</sup> Arist., *Metafísica*, IX, 8. (N. do T.)

<sup>166</sup> Aristóteles, *Física*, II, I. (N. do T.)

<sup>167</sup> Jo 13,15.

<sup>168</sup> Jo, 20,22.

<sup>169</sup> Jo 18,36.

<sup>170</sup> Sl 94,5.

pronunciaria estas palavras enquanto era de ouro, porque o ouro é o arquétipo dos metais, mas enquanto era um sinal capaz de imprimir-se nas coisas.

O elemento formal da Igreja é a unidade de pensamento e de sentimento. A diversidade no pensamento e no sentimento é-lhe contrária à forma, ou, o que é o mesmo, à natureza. De onde se conclui que o poder de autorizar o reino temporal é contrário à natureza da Igreja: a incoerência nas opiniões ou nas palavras provém, com efeito, da incoerência que está na coisa dita ou opinada, pois que, conforme nos ensina a doutrina dos *Predicamenta*,<sup>171</sup> a verdade ou falsidade do discurso é causada pelo ser ou não-ser da coisa. Assaz se prova, então, pelos argumentos aduzidos, e os inconvenientes que inculcam, que a autoridade do Império em nada depende da Igreja.

## XVI

Conquanto no capítulo anterior, apoiando-me nos inconvenientes resultantes, tenha mostrado que a autoridade do Império não é causada pela autoridade do sumo pontífice, não provei, senão por via de consequência, que a autoridade depende imediatamente de Deus. É, com efeito, uma consequência necessária a de que, se a autoridade imperial não depende do vigário de Deus, depende de Deus. E assim, para a perfeita determinação do nosso propósito, deve provar-se claramente que o imperador, ou monarca do mundo, imediatamente se vincula ao príncipe do universo, que é Deus. Para entender a verdade desta tese, lembremo-nos de que só o homem, entre todos os entes, detém o meio das coisas corruptíveis e incorruptíveis; por isso foi ele justamente assimilado pelos filósofos ao horizonte que está no meio dos dois hemisférios.<sup>172</sup> Com efeito, se se considera o homem segundo uma ou outra parte essencial, isto é, a alma e o corpo, assim é ele corruptível ou incorruptível. Falando da alma,<sup>173</sup> como incorruptível que é, tem razão o Filósofo quando diz: "E só isto se pode separar como ser perpétuo do que é corruptível". Se então o homem é o meio entre os corruptíveis e os incorruptíveis, como todo o meio participa da natureza dos extremos, necessário é que o homem tenha uma e outra natureza. E, como toda a natureza está ordenada a um fim último, resulta que o homem exista para um duplo fim. Só, entre todos os entes, ele é, a um tempo, corruptível e incorruptível; só, entre todos os entes, está ele ordenado a dois fins, de que um lhe pertence enquanto ser corruptível, e outro enquanto ser incorruptível.

Dois fins deu ao homem a inefável Providência: a beatitude desta vida, que consiste no exercício da própria virtude e que se figura pelo paraíso terrestre; e a beatitude da vida eterna, que

---

<sup>171</sup> Nome dado por Boécio à obra de Aristóteles intitulada *Categorias*. (N. do E.)

<sup>172</sup> *De Causis*, prop. 9 (*Sobre as Causas*). (N. do T.)

<sup>173</sup> *De Anima*, II, 2 (*Sobre a Alma*). (N. do T.)

consiste na fruição da presença divina, à qual não pode ascender a virtude se não é ajudada da luz divina, e que se estende pelo paraíso celeste.

A estas diferentes beatitudes, como a diversas conclusões, se deve chegar por diversos meios. Chegamos à primeira por doutrinas filosóficas, desde que, todavia, sigamos os ensinamentos destas e exercitemos as virtudes morais e intelectuais. Chegamos à segunda por meio de doutrinas espirituais que excedem a razão humana, desde que as ponhamos em prática com o auxílio das virtudes teológicas, fé, esperança e caridade. Estas conclusões, e estes meios, que nos são patenteados já pela razão humana, que toda se nos oferece nos filósofos, já pelo Espírito Santo, que nos revela a verdade sobrenatural do que carecemos por meio dos Profetas e Hagiógrafos, já por Jesus Cristo, coeterno filho de Deus, já pelos discípulos d'Ele; estas conclusões, e estes meios, digo, seriam desprezados pela cupidez humana, se os homens, como os cavalos selvagens, não fossem obrigados na sua bestialidade vagamundante a manter-se no caminho direito "pelo chicote e pelo freio". Pelo que, ao duplo fim do homem é necessário um duplo poder diretivo: o do sumo pontífice que, segundo a revelação, conduz o gênero humano à vida eterna, e o imperador que, segundo as lições da filosofia, dirige o gênero humano para a felicidade temporal. E como a este porto nenhuns ou poucos, e mesmo assim com extrema dificuldade, podem chegar, se o gênero humano não desfruta da tranqüilidade da paz que é o apaziguamento de todas as paixões enganosas, o fim que mais deve procurar servir o curador do orbe, chamado príncipe dos romanos, é que nesta habitação mortal se viva livremente em paz. Como a disposição do mundo é a consequência da posição dos astros no firmamento. segue-se que, para que as doutrinas de liberdade e paz sejam aplicadas adequadamente pelo curador do mundo aos diversos lugares e tempos, devem elas ser dispensadas por Aquele que presencialmente intui a total disposição dos céus. Este é o único que pré-ordenou o movimento dos astros, a fim de que por essa mesma providência todas as coisas se reunissem nas várias ordens. Se é assim, só Deus elege, só Deus investe, porque só Deus não tem superior. De onde se pode concluir que aqueles que hoje se chamam eleitores, ou aqueles que no passado receberam tal nome, não têm qualquer direito a esse título. Deverão chamar-se, antes, reveladores da providência divina. Se, por vezes, o desacordo se manifesta entre aqueles que têm a dignidade de revelar, isso resulta de que todos, ou alguns deles, tendo o espírito obscurecido pelas nuvens da cupidez, não discernem a pessoa para a qual se dirigem as radiações divinas.

Assim, torna-se evidente que a autoridade temporal do monarca desce sobre ele, sem qualquer intermediário, desde a fonte da autoridade universal: fonte que, no cume da sua simplicidade, por múltiplos veios se derrama em abundância de bondade.

Creio que assaz atingi já o meu propósito. Porquanto está provada a verdade daquela questão na qual se procurava se ao bem-estar do mundo era necessário o ofício do monarca; e, ainda, a daquela que demandava se o povo romano se atribuíra legitimamente o Império; bem como a da última, na qual se buscava se a autoridade do monarca depende de outro ou diretamente de Deus. A verdade desta última questão, todavia, não deve ser entendida da maneira estrita de que o príncipe romano em nada esteja submetido ao pontífice romano. A felicidade mortal ordena-se em certo modo à felicidade imortal. César deve ter por Pedro o respeito dum filho primogênito por seu pai: para que, iluminado pela luz paterna da graça, com mais força irradie pelo mundo — mundo cujo governo recebeu d'Aquele que é o governador de todas as coisas espirituais e temporais.

## ÍNDICE

STO. TOMÁS — Vida e Obra

Cronologia

Bibliografia

O ENTE E A ESSÊNCIA

QUESTÕES DISCUTIDAS SOBRE A VERDADE

QUESTÃO PRIMEIRA

Art. I — Que é a verdade ?

Art. II — A verdade encontra-se primariamente na inteligência ou nas coisas?

Art. III — A verdade reside somente no intelecto sintetizante e analisante?

Art. IV — Haverá uma só verdade, em virtude da qual todas as coisas são verdadeiras?

Art. V — Haverá alguma outra verdade eterna, além da verdade primeira?

Art. VI — A verdade criada será imutável?

Art. VII — A verdade se predica, em Deus, da essência ou das pessoas?

Art. VIII — Todas as verdades derivam da Verdade Primeira?

Art. IX — A verdade existirá nos sentidos?

Art. X — Existirá alguma coisa falsa?

Art. XI — Existirá falsidade nos sentidos?

Art. XII — Existirá falsidade na inteligência?

SÚMULA CONTRA OS GENTIOS

Cap. I — O ofício do sábio

Cap. II — O plano do autor

Cap. III — A possibilidade de descobrir a verdade divina

Cap. IV — É justo que as verdades divinas acessíveis à razão nos sejam propostas como objeto de fé

Cap. V — É justo que as verdades inacessíveis à razão sejam propostas aos homens como objetos de fé

Cap. VI — Não constitui leviandade dar assentimento às coisas da fé, mesmo quando ultrapassam a  
nossa razão

Cap. VII — As verdades da razão natural não contradizem as razões da fé cristã

Cap. VIII — Comportamento da razão humana em face da verdade da fé

Cap. IX — Plano e método da presente obra

## COMPÊNDIO DE TEOLOGIA

Cap. I — Proêmio

### PRIMEIRA PARTE — A FÉ

Cap. II — Seqüência da exposição sobre a fé

Cap. III — Deus existe

Cap. IV — Deus é imóvel

Cap. V — Deus é eterno

Cap. VI — Deus existe necessariamente por si mesmo

Cap. VII — Deus existe sempre

Cap. VIII — Em Deus não há sucessão temporal

Cap. IX — Deus é simples

Cap. X — Deus é a sua própria essência

Cap. XI — A essência de Deus coincide com o seu ser

Cap. XII — Deus não constitui uma espécie enquadrada em um gênero

Cap. XIII — É impossível que Deus seja um gênero de alguma coisa

Cap. XIV — Deus não constitui uma espécie predicável de uma pluralidade de indivíduos

Cap. XV — Deus é necessariamente uno

Cap. XVI — É impossível que Deus seja corpo

Cap. XVII — É impossível que Deus seja uma forma do corpo ou uma força no corpo

Cap. XVIII — Deus é infinito na sua essência

Cap. XIX — Deus é infinito em seu poder

Cap. XX — O ser infinito não implica imperfeição em Deus

Cap. XXI — Deus possui, em grau eminente, toda a perfeição encontrável nas coisas

Cap. XXII — Em Deus todas as perfeições constituem uma só coisa .

Cap. XXIII — Em Deus não há acidente algum

Cap. XXIV — A multiplicidade de nomes atribuídos a Deus não contradiz a sua simplicidade

- Cap. XXV — Embora diversos, os nomes atribuídos a Deus não são sinônimos . .'
- Cap. XXVI — Pelas definições dos próprios nomes não é possível definir o que existe em Deus
- Cap. XXVII — Os nomes atribuídos a Deus e a outras coisas não revestem sentido inteiramente unívoco nem equívoco
- Cap. XXVIII — Deus é necessariamente dotado de inteligência
- Cap. XXIX — Em Deus a intelecção não é potência nem hábito, mas ato
- Cap. XXX — Deus não compreende através de elementos intermediários, mas através da sua própria essência
- Cap. XXXI — Deus é a sua própria intelecção
- Cap. XXXII — Deus é necessariamente dotado de vontade
- Cap. XXXIII — A vontade de Deus coincide necessariamente com a sua inteligência
- Cap. XXXIV — A vontade divina é o próprio querer de Deus
- Cap. XXXV — Tudo quanto expusemos condensa-se em um só artigo de fé
- Cap. XXXVI — Tudo isto foi afirmado pelos filósofos
- Cap. LXXVI — As substâncias imateriais são dotadas de livre arbítrio
- Cap. LXXVII — Reina hierarquia de ordem e de grau entre as substâncias imateriais, conforme a perfeição da natureza
- Cap. LXXVIII — A diferença de ordem e de grau quanto à inteligência
- Cap. LXXIX — A substância pela qual o homem compreende intelectualmente é a mais baixa existente na categoria das substâncias intelectuais
- Cap. LXXX — A diferença da inteligência e o modo de compreender
- Cap. LXXXI — O intelecto possível no homem recebe as formas inteligíveis das coisas sensíveis
- Cap. LXXXII — O homem precisa das potências sensitivas para compreender
- Cap. LXXXIII — É necessária a existência de um intelecto agente
- Cap. LXXXIV — A alma humana é incorruptível
- Cap. LXXXV — A unidade do intelecto possível
- Cap. LXXXVI — O intelecto agente não é o mesmo em todos
- Cap. LXXXVII — O intelecto possível e o intelecto agente fundam-se na essência da alma
- Cap. LXXXVIII — O modo como as duas potências convergem na essência una da alma
- Cap. LXXXIX — Todas as potências radicam na essência da alma .
- Cap. XC — Há uma só alma em um corpo
- Cap. XCI — Razões que pareciam provar a existência de mais do que uma alma no homem
- Cap. XCII — Solução das mencionadas objeções
- Cap. XCIII — A alma racional não é produzida por geração



Cap. XCIV — A alma racional não constitui parte da substância de Deus

Cap. XCV — As coisas que o ser tem de uma força extrínseca procedem diretamente de Deus

Cap. XCVI — Deus não opera por necessidade, mas em virtude da sua livre vontade

Cap. XCVII — Deus é imutável no seu agir

Cap. XCVIII — Uma objeção que pareceria provar ser o movimento eterno

Cap. XCIX — Solução das objeções, que afirmam a eternidade da matéria

Cap. C — Deus faz tudo em vista de um fim

## SELEÇÃO DE TEXTOS DA SUMA TEOLÓGICA

### QUESTÃO XIII — DOS NOMES DIVINOS

Art. 1.º — Se algum nome convém a Deus

Art. 2.º — Se algum nome se predica de Deus substancialmente

Art. 3.º — Se algum nome se predica de Deus propriamente

Art. 4.º — Se os nomes predicados de Deus são sinônimos

Art. 5.º — Se é univocamente que os mesmos nomes se atribuem a Deus e às criaturas

Art. 6.º — Se os mesmos nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus

Art. 7.º — Se os nomes que implicam relação com as criaturas são atribuídos a Deus temporalmente

Art. 8.º — Se o nome de *Deus* é um nome de natureza

Art. 9.º — Se o nome de *Deus* é comunicável

Art. 10.º — Se o nome de *Deus* dele se predica univocamente, quanto à natureza, à participação e à opinião

Art. 11.º — Se a denominação — *Aquele que é* — é por excelência o nome próprio de Deus

Art. 12.º — Se podemos formar sobre Deus proposições afirmativas

### QUESTÃO XVI — DA VERDADE

Art. 1.º — Se a verdade existe somente no intelecto ou, antes, nas coisas

Art. 2.º — Se a verdade existe somente no intelecto que compõe e divide

Art. 3.º — Se a verdade e o ser se convertem

Art. 4.º — Se o bem é racionalmente anterior à verdade

Art. 5.º — Se Deus é a verdade

Art. 6.º — Se há uma só verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras

Art. 7.º — Se a verdade criada é eterna

Art. 8.º — Se a verdade é imutável

### QUESTÃO XVII — DA FALSIDADE

Art. 1.º — Se há falsidade nas coisas

Art. 2.º — Se há falsidade nos sentidos

Art. 3.º — Se há falsidade no intelecto

Art. 4.º — Se o verdadeiro e o falso são contrários

#### QUESTÃO XXXI — DA UNIDADE E DA PLURALIDADE EM DEUS

Art. 1.º — Se em Deus há Trindade

Art. 2.º — Se o Filho é outro que não o Pai

Art. 3.º — Se a locução exclusiva "só" deve-se acrescentar ao termo essencial, em Deus

Art. 4.º — Se a locução exclusiva pode ser unida ao termo pessoal, mesmo se o predicado for comum

DANTE — Vida e Obra

Cronologia

Bibliografia

VIDA NOVA

MONARQUIA

Livro I—Necessidade da Monarquia

Livro II — Como o povo romano obteve legitimamente o encargo da Monarquia e do Império

Livro III—O encargo da Monarquia e do Império provém imediatamente de Deus

Esta obra foi digitalizada e revisada pelo grupo Digital Source para proporcionar, de maneira totalmente gratuita, o benefício de sua leitura àqueles que não podem comprá-la ou àqueles que necessitam de meios eletrônicos para ler. Dessa forma, a venda deste e-book ou até mesmo a sua troca por qualquer contraprestação é totalmente condenável em qualquer circunstância. A generosidade e a humildade é a marca da distribuição, portanto distribua este livro livremente.

Após sua leitura considere seriamente a possibilidade de adquirir o original, pois assim você estará incentivando o autor e a publicação de novas obras.

Se quiser outros títulos nos procure:

[http://groups.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros), será um prazer recebê-lo em nosso grupo.



[http://groups.google.com/group/Viciados\\_em\\_Livros](http://groups.google.com/group/Viciados_em_Livros)

<http://groups.google.com/group/digitalsource>

# NESTE VOLUME

---

STO. TOMÁS DE AQUINO

**O ENTE E A ESSÊNCIA** (1242/43)

**QUESTÕES DISCUTIDAS SOBRE A VERDADE** (1256/59)

**SÚMULA CONTRA OS GENTIOS** (1259/60)

**COMPÊNDIO DE TEOLOGIA** (cap. I a XXXVI e LXXVI a C)(1260)

**SUMA TEOLÓGICA** (seleção) (1265)

Os textos escolhidos mostram as teses fundamentais do tomismo: a distinção entre essência e existência, a relação entre razão e fé, a noção de verdade, natureza e existência de Deus.

DANTE ALIGHIERI

**VIDA NOVA** (1293)

**MONARQUIA** (1313)

*Vida Nova* apresenta o drama humano da procura da verdade eterna e de um mundo platônico de puras idéias. *Monarquia*, tratado político, analisa a relação entre poder temporal e poder espiritual.

Tradução: *Luiz João Baraúna, Alexandre Correia, Paulo M. Oliveira, Blasio Demétrio, Carlos do Soveral*

Consultores das Introduções: *Carlos Lopes de Mattos* (Santo Tomás), *Angelo Ricci* (Dante)