



SEÇÃO: TRADUÇÃO

## Comentário ao livro “De *Hebdomadibus*” de Boécio<sup>1</sup>

*Commentary on Boethius' book "De Hebdomadibus"*

*Comentario al libro "De Hebdomadibus" de Boecio*

São Tomás de Aquino  
Tradução Ivo Fernando  
da Costa<sup>2</sup>

[orcid.org/0000-0001-8342-8413](https://orcid.org/0000-0001-8342-8413)  
[ivofdacosta@gmail.com](mailto:ivofdacosta@gmail.com)

Recebido em: 4 fev. 2020.

Aprovado em: 4 mar. 2020.

Publicado em: 28 jul. 2020.

I  
[Texto de Boécio]

[Como as substâncias são boas naquilo que são, ainda que não sejam bens substanciais.].<sup>3</sup>

Tu me pedes que, por meio de nossas *Hebdomadas*,<sup>4</sup> mostre mais claramente e disperse a obscuridade daquela questão que concerne o modo como as substâncias são boas naquilo que são, ainda que não sejam bens substanciais.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença  
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

<sup>1</sup> Título original: TOMÁS DE AQUINO. Expositio libri Boetii De Ebdomadibus. In: FRATRUM PRAEDICATORUM (Cura et studio). **Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia**: Iussu Leonis XIII P. M. Edita. Roma: Les éditions du Cerf, 1992, v. 50, p. 234-282. Remetemos igualmente ao exaustivo estudo crítico da mesma edição para uma mais ampla contextualização histórica da obra. Desta maneira, concentraremos nossos esforços no texto tomasiano enquanto tal, oferecendo uma tradução que seja o mais fiel possível ao texto latino evitando fazer uma espécie de tradução-comentário. Nas passagens em que as peculiaridades do latim assim como as do estilo próprio de Boécio e de São Tomás não permitirem uma tradução literal, inserimos alguns termos entre colchetes [] para garantir a coesão e coerência, evidenciando para o leitor as adaptações do texto original que se julgaram necessárias na versão portuguesa.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil

<sup>3</sup> Este título não consta na edição Leonina. Para uma referência crítica aos textos latinos de Boécio ver: BOETHIUS. Quomodo Substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona. In: RAND, E.K.; STEWARD, H.F.; TESTER, S.J. (ed.). **Boethius**: Tractates | The consolation of philosophy. London: Loeb Classical Library, 1990.

<sup>4</sup> “*De Hebdomadibus*” é a denominação com a qual a obra de Boécio ficou conhecida no período medieval, porém nos manuscritos o texto se intitula: “Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, liber. Ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae”. A pesar disto, a palavra “*hebdomas*”, de origem grega, é mencionada já na primeira frase da obra. Parece que, com o passar do tempo, os autores medievais em seu afã de brevidade usaram este termo chave em lugar do título original. Todavia, um problema maior é a compreensão do significado pretendido pelo autor ao usar este termo. A tendência interpretativa tem sido a de perscrutar intratextualmente o sentido de “*hebdomas*” ligando de algum modo a etimológica da palavra com o método axiomático usado para resolver a questão sobre a bondade do ente. Assim “*hebdomades*” significaria “concepções”, ou seja, as proposições evidentes a partir das quais se argumenta a questão. Porém no texto são apresentados ao menos nove axiomas, o que entra em conflito com o significado próprio de “*hebdomas*” que quer dizer conjunto de sete dias ou semana. Por isso, foram surgindo outras variantes da expressão num esforço de atenuar seu significado etimológico e aproximá-la da ideia de concepção autoevidente ou axioma. Nesse sentido, o autor do “Fragmentum Admontense” afirma que “*hebdomas*” significa “reflexão”, pois procede de “ἑπτά” que significa sete e os antigos quando queriam resolver alguma questão difícil costumavam pedir sete dias para refletir sobre o tema (HÄRING, 1971, p. 119). No entanto, isto assume que “*hebdomas*” tem um significado simbólico. Outros autores, buscando uma significação literal, procuram substituir “*hebdomas*” por outras formas próximas. Assim, Remigio d’Auxere faz derivar o título de um suposto verbo grego “ἑβδω” que significaria conceber (RAND, 1906, p. 50). O problema desta explicação é que tal verbo não existe em grego. Por outro lado, Teodorico de Chartes y Clarendal de Arras afirmam que “*ebdomadibus*” seria uma palavra composta “ἑβ” e “δόμας” em que, por uma mutação consonântica, a “ἑν” se converteu em “ἑβ”. No entanto, isto não se justifica em grego, visto que a preposição “ἐν”, terminada em uma consoante líquida, nunca se transmutaria em “ἑβ” que termina em uma labial. Já a palavra “δόμας” estaria emparentada com “*domus*”. Assim “*ebdomadibus*” significaria algo como dentro de casa, no interior ou alma. Mas neste caso, novamente estaríamos jogando como uma interpretação simbólica. São Tomás parece, em parte, aceitar esta leitura, mas não a atribui diretamente ao título, mas ao sentido da obra citando em seu proêmio o livro do Eclesiástico. Por outro lado, seguindo a tendência de adaptação etimológica, ele sugere que “*hebdomas*” significaria “declarar”, talvez pela proximidade fonética com o verbo “ἐκδίδωμι” como o dão a entender os críticos da *Edição Leonina das Obras Completas do Santo* (AQUINO, 1996, p. 260-263). Outra forma de entender “*hebdomas*”, seria encontrar-lhe um sentido extratextual, apostando na literalidade de seu significado. Desta forma, por “*hebdomas*” Boécio poderia estar se referindo a certas “Jornadas” ou “Semanas” de reflexão, isto é, determinados momentos em que ele e seus achegados se reuniam secretamente para a ponderação de princípios metafísicos (HUNDRY, 1997, p. 319-337) de difícil compreensão por parte da maioria das pessoas que só valorizariam temas superficiais. Esta interpretação poderia estar respaldada pela própria acusação que Boécio recebeu de apoiar o senador Albino pelo suposto envio de cartas secretas ao Imperador do Oriente conspirando contra o reino Ostrogodo. No entanto, fora este indício, tal interpretação não apresenta outras evidências. Diante desta problemática brevemente exposta, optamos por não traduzir o termo “*hebdomadibus*” e seus derivados.

E dizes que isso deve ser feito assim porque o estilo destes escritos não é conhecido por todos. Inclusive eu mesmo sou testemunha do modo tão vivaz que tens abraçado estes [temas] anteriormente.

De fato, eu mesmo pondero as *Hebdômad*as e conservo essas considerações na minha memória em vez de compartilhá-las com qualquer um daqueles que o desenfreio e a insolência não permitem que nada seja enlaçado sem jogo e risadas.

Portanto, não sejas desfavorável às obscuridades da brevidade. Pois sendo misteriosas, têm a vantagem de serem fiéis guardiãs [de um segredo], já que elas dialogam somente com aqueles que são dignos.

Assim, como se costuma fazer na matemática e demais disciplinas, propus termos e regras dos quais demonstrarei todas as coisas que se derivam.

Uma concepção comum da mente é uma enunciação que, tendo ouvido, qualquer um aprova.

Dessas existem dois tipos: de fato, uma delas é tão comum que é própria de todos os homens como, por exemplo, quando propões isto: "se de duas coisas iguais diminuis porções iguais, o que sobrarão serão coisas iguais". Ninguém que entenda o negará. Porém há outras que pertencem somente aos instruídos, ainda que procedam de tais concepções comuns da mente como é esta: "aquelas coisas que são incorpóreas, não estão em um lugar" e outras que os instruídos comprovam, mas não a plebe.

### **[Comentário de São Tomás de Aquino]**

*"Sê o primeiro a correr para tua casa e ali ocupa-te de tuas concepções. Lá invoca-as e diverte-te".*

(Eclesiástico 32, 15-16)

O estudo da sabedoria tem este privilégio, que ela mesma lhe é mais que suficiente para expor a sua atividade. De fato, nas obras exteriores o homem necessita do auxílio de muitíssimas coisas. Porém na contemplação da sabedoria, quanto mais solitário consigo permaneça, mais eficazmente alguém se ocupa dela. E por isso, nas palavras expostas, o sábio volta a chamar o homem para si mesmo, dizendo: "Sê o primeiro a correr para tua casa", isto é, regresse com solicitude das coisas exteriores à tua mente, antes que te ocupes de

outras por cuja atenção seja distraído, conforme se afirma em Sabedoria 8,16: "entrando em minha casa, repousarei com ela", ou seja, com a sabedoria. Assim como a contemplação da sabedoria requer que alguém se apodere de sua mente para que preencha toda sua casa com sua contemplação, assim também se exige que todo ele esteja interiormente presente pela atenção de maneira que sua atenção não seja de fato atraída para outras coisas. Por isso, adiciona: "Lá invoca-as", isto é, concentra lá toda tua atenção. Assim, tendo esvaziado totalmente a casa interior e o homem nela existindo numa total dedicação, expõe o que se deve fazer agregando "e diverte-te". Agora é necessário considerar que a contemplação da sabedoria se relaciona convenientemente com o jogo por duas coisas que nele se encontram: em primeiro lugar porque o jogo é agradável e a contemplação da sabedoria comporta o maior deleite, conforme se afirma em Eclesiástico 24, 27 por boca da sabedoria: "meu espírito é mais doce que o mel". Em segundo lugar porque as operações do jogo não estão ordenadas a outras coisas, mas se buscam por si mesmas. E isto mesmo corresponde aos deleites da sabedoria. Porém, ocasionalmente sucede que alguém se deleita consigo mesmo na consideração de outras coisas que deseja ou que se propõe fazer. Mas este deleite se ordena a algo externo que se esforça por alcançar. Porém se acabar ou tardar, se adiciona a este tipo de deleite uma não menor aflição como se afirma em Provérbios 14, 13: "o riso de misturará com a dor". Mas o deleite da contemplação da sabedoria tem em si mesma a causa da satisfação motivo pelo qual não se sofre nenhuma ansiedade como quando se espera algo que falta. Por isso se diz em Sabedoria 8, 16: "a sua convivência não tem sabor amargo, nem o tédio a sua intimidade", a saber, a da sabedoria. E assim o deleite da divina sabedoria está relacionado com o jogo, por isso em Provérbios 8, 30 afirma: "por dias e dias me deleitava jogando com ele". De modo que por diversos dias se apreciam as considerações de diversas verdades. Por isso agrega também isto: "e ali ocupa-te de tuas concepções" pelas quais o homem evidentemente adquire o conhecimento da verdade.

Sendo, pois, partidário desta prática, Boécio

nos produziu um livro sobre suas concepções que se chama "*De Hebdomadibus*", isto é, "*Sobre as Declarações*", pois em grego "*hebdómada*" é o mesmo que declarar. Assim, nesse livro Boécio faz duas coisas: primeiro, preanuncia um proêmio. Em segundo lugar, procede à discussão da obra, ali onde afirma "Diverso é o ser e aquilo que é".

Sobre primeiro faz três coisas: primeiro, mostra qual é sua intenção. Segundo, como deve tratá-la, ali londe afirma "E dizes que isso deve ser feito assim porque o estilo destes escritos não é conhecido por todos" Terceiro, apresenta a ordem em que se deve proceder, ali londe diz "Assim, como se costuma fazer na matemática".

De fato, escreveu este livro ao diácono João da Igreja de Roma, que lhe havia pedido que discorresse e expusesse uma difícil questão sobre suas "*Hebdômadadas*", isto é, declarações por meio da qual se resolve uma aparente contradição. Pois se afirma que as substâncias criadas, enquanto são, são boas, não obstante se diga que as substâncias criadas não são bens substanciais, mas isto se diz unicamente do próprio ser de Deus. Pois aquilo que convém a algo enquanto é, parece que lhe convém substancialmente. E assim se as substâncias criadas, enquanto são, são boas, parece conseqüentemente que elas são bens substanciais.

Depois quando diz "E dizes que isso deve ser feito assim porque o estilo destes escritos não é conhecido por todos", mostra como quer tratar o assunto, isto é, não de modo claro, mas obscuro. E referente a isso, faz três coisas: Primeiro mostra porque pretende falar de modo obscuro. Segundo mostra que este modo [de falar] lhe é familiar, ali londe diz "De fato, eu mesmo pondero as *Hebdômadadas*". Em Terceiro lugar, mostra porque este modo lhe deve ser aceito, ali onde diz: "Portanto não sejas desfavorável às obscuridades da brevidade".

Assim sendo, diz em primeiro lugar que aquele para o qual escreve estas coisas pedia que elas devessem ser escritas assim, pois o método delas não era conhecido por todos que não eram influenciados pelo mesmo desejo que ele tinha para com elas. O próprio Boécio dá testemunho dele, já que tais coisas foram de antemão vigorosamente abraçadas, ou seja, ao compreendê-las com perspicácia ou desejá-las com fervor.

Depois quando diz "De fato, eu mesmo pondero as *Hebdômadadas*" mostra que este modo [de falar] também lhe é familiar. E diz que ele mesmo estava acostumado a meditar consigo, isto é, compor e inventar certas "*hebdômadadas*", em outras palavras, declarações ou concepções, as quais preferia conservá-las considerando em sua memória que comunicá-las a alguns daqueles que por seu desenfreamento e insolência, isto é, luxúria e superficialidade, não suportam que se juntem "nada" além "do jogo e das risadas", ou seja, nada ordenado e disposto corretamente. De fato, detestam se alguém junta e ordena um discurso não para o jogo, mas àquilo que concerne aos assuntos sérios.

Depois quando diz "Portanto não sejas desfavorável às obscuridades da brevidade", conclui que a obscuridade do discurso deva ser recebida de bom grado a partir do que foi exposto, tal como o próprio [João] havia solicitado. E é por essa razão que ele diz "por isso". Pois de fato fizeste isto de tal modo que o caminho das nossas descrições não fosse acessível a todos. "Não sejas avesso" ou, em outras palavras, contrário às "obscuridades da brevidade", isto é, à obscuridade do presente livro que está unida à brevidade. Pois, quanto mais brevemente algumas coisas são ditas, mais costumam ser obscuras. Ademais, a obscuridade, ao guardar fielmente um segredo, traz isto de utilidade: "que fala somente com aqueles que são dignos", a saber, com os inteligentes e dedicados, que são dignos de serem admitidos aos segredos da sabedoria.

Depois quando diz "Assim, como se costuma fazer na matemática e demais disciplinas, propus termos e regras dos quais demonstrarei todas as coisas que se derivam", mostra em qual ordem é necessário proceder: evidentemente por meio da aquelas coisas que são conhecidas por si mesmas e sobre isto faz duas coisas. Em primeiro lugar, estabelece a ordem do procedimento. Em segundo, dá a conhecer aquelas coisas a partir das quais tem intensão de proceder ali londe diz "Uma concepção comum da mente é uma enunciação que, tendo ouvido, qualquer um aprova".

Portanto, diz em primeiro lugar que ele pretende propor primeiramente certos princípios autoevidentes que chama de "termos e regras".

"Termos" porque, efetivamente, em tais princípios encontra-se a resolução de todas as demonstrações. "Regras" porque por elas alguém é dirigido ao conhecimento das conclusões subsequentes. De tais princípios, pois, pretende concluir e tornar conhecidas todas as coisas que, conseqüentemente, devam ser tratadas, assim como se faz na geometria e em outras ciências demonstrativas que, por isto mesmo, se chamam disciplinas, pois por elas se agrega aos discípulos o conhecimento que o mestre propõe por meio da demonstração.

Depois quando diz "Uma concepção comum da mente é uma enunciação que, tendo ouvido, qualquer um aprova", dá a conhecer os princípios autoevidentes: primeiro por definição e, em seguida, por divisão ali [onde diz] "Dessas existem dois tipos".

Sobre o primeiro, deve considerar-se que princípios deste gênero, que são termos, se chamam concepções comuns da mente por serem as regras das demonstrações. Define, portanto, concepção comum da mente dizendo: "Uma concepção comum da mente é uma enunciação que, tendo ouvido, qualquer um aprova", isto é, que qualquer um está de acordo quando a ouve. De fato, outras proposições que são demonstradas por estas não se reconhecem de imediato pelo mesmo fato serem ouvidas, mas convém que algumas [proposições] se tornem conhecidas por outras. Contudo, isto não pode proceder ao infinito, daí que é necessário chegar a algumas [proposições] que sejam conhecidas por si mesmas de modo imediato. Por este motivo, são chamadas de concepções comuns da mente e geralmente caem no entendimento de qualquer intelecto. A explicação disto é que o predicado está contido na razão do sujeito. E assim, logo que o sujeito tenha sido nominado e entendido o que ele seja, no mesmo momento fica claro o predicado que lhe pertence.

Depois quando diz "Dessas existem dois tipos", divide os princípios mencionados dizendo que o modo dos predicados das concepções comuns da mente é duplo. Pois certas concepções da mente são comuns a todos os homens assim como esta: "se de coisas iguais, retiram-se coisas iguais o que sobram são coisas iguais". Porém, a outra concepção da mente é comum só para os doutos, pois se deriva das primeiras concepções

da mente comuns a todos como, por exemplo: "coisas incorpóreas não podem estar em um lugar" que não é aceita pelo vulgo, mas somente pelos sábios. A razão desta distinção é porque uma concepção comum da mente, ou princípio evidente, é uma proposição em que o predicado pertence à noção do sujeito. Assim, se aquilo que é significado pelo sujeito e pelo predicado igualmente cai no entendimento de todos, se segue que tal proposição é autoevidente para todos. Dado que todos sabem o que é ser igual e, de modo semelhante, o que é subtrair, assim também dita proposição é conhecida por todos. E modo semelhante quando se diz que "o todo é maior que sua parte" e outras afirmações do mesmo gênero. Mas somente o intelecto dos sábios se eleva a compreensão de uma coisa incorpórea, pois os intelectos dos homens ordinários não transcendem a imaginação que é própria somente das coisas corporais. Por tal motivo, aquelas coisas que são próprias dos corpos, como, a saber, estar em um lugar circunscrito, o intelecto dos sábios de imediato remove das realidades incorpóreas o qual o vulgo não pode fazer.

## II

### [Texto de Boécio]

Diverso é o ser e aquilo que é.

Pois o mesmo ser ainda não é, porém aquilo que é, tendo recebido a forma de ser, é e consiste.

O que é pode participar de algo, mas o mesmo ser de nenhum modo participa de algo. A participação se dá quando algo já é. Por outro lado, é algo quando tenha recebido o ser.

Aquilo que é pode ter algo além do que ele mesmo é. Mas o mesmo ser não tem nada mais misturado além de si.

Diverso é, no entanto, ser algo e ser algo naquilo que é.

Pois aquele significa o acidente, este, a substância.

Tudo o que é participa daquilo que é o ser para que seja. Entretanto, participa de outra coisa para que seja algo.

E, por isso, aquilo que é participa daquilo que é o ser para que seja. Por outro lado, é para que participe de qualquer outra coisa.

Em todo composto, uma coisa é o ser e outra coisa é ele mesmo.

Todo aquele que é simples tem o seu ser e aquilo que é como uma só coisa.

Toda diversidade é discordante; a semelhança, em vez, deve ser desejada.

E aquele que deseja outro mostra que ele mesmo é por natureza tal como é aquilo mesmo que apetece.

Em conclusão, são suficientes [os princípios] que preestabelecemos, pois cada uma dessas noções será aplicada aos argumentos pelo intérprete prudente.

### Comentário de São Tomás de Aquino

*"Diverso é o ser e aquilo que é".*

Boécio tinha dito acima que ele procederia nesta ordem: antes colocaria certos termos e regras a partir das quais procederia àquilo que vem depois. Assim, de acordo com a ordem preestabelecida, primeiro começa por exprimir certas regras ou concepções dos sábios. Segundo, a partir delas, começa a argumentar ali [onde diz] "Assim sendo, a controvérsia se apresenta da seguinte maneira".

Como se disse anteriormente, aquelas proposições são sumamente conhecidas porque se usam termos que todos entendem. Aquelas coisas que caem em qualquer intelecto são as mais comuns, a saber: ente, uno e bem. E assim Boécio põe aqui certas concepções que se referem ao ente. Em segundo lugar, certas que pertencem a uno, das quais se extraem as noções de simples e composto ali [onde diz] "Em todo composto, uma coisa é o ser e outra coisa é ele mesmo". Em terceiro lugar, certas concepções que se referem ao bem ali [onde diz] "Toda diversidade é discordante".

No referente ao ente, se considera o mesmo ser como algo comum e indeterminado, determinando-se de duas maneiras: uma por parte do sujeito que tem o ser e outro modo por

parte do predicado, tal como afirmamos sobre o homem, ou qualquer outra coisa, que ele não somente é de modo simples, mas que é algo como branco ou negro. Portanto, primeiramente coloca as concepções que se tomam segundo a relação do ser com aquilo que é. Em segundo lugar, coloca as concepções que se tomam conforme a relação daquilo que é simplesmente ser com aquilo que é algo ali onde diz "Diverso é, no entanto, ser algo e ser algo naquilo que é".

No que diz respeito ao primeiro, faz duas coisas: primeiramente estabelece a diferença daquilo que é ser em relação com aquilo que é. Em segundo lugar, manifesta esta diferença ali [onde diz] "pois o mesmo ser ainda não é".

Portanto, diz primeiramente que é diverso o ser e aquilo que é. Essa diversidade aqui não se refere às coisas, das quais ainda não está falando, mas às próprias razões ou intenções. Pois significamos uma coisa quando dizemos ser e outra quando dizemos aquilo que é. Assim como denotamos uma coisa quando dizemos correr e outra quando se diz aquilo que corre. Pois correr e ser significam [algo] em abstrato assim como a brancura. Mas aquilo que é, ou seja, ente e aquilo que corre significam [algo] em concreto como branco.

Depois quando diz "pois o mesmo ser ainda não é", mostra a diversidade anunciada de três maneiras.

Das quais a primeira é que o mesmo ser não significa o mesmo sujeito do ser do mesmo modo que tampouco o correr significa o sujeito da corrida. Daí que não podemos dizer que o mesmo correr corra, como também não podemos dizer que o mesmo ser seja. Mas aquilo que é, significa [algo] como sujeito do ser, do mesmo modo aquilo que corre significa [algo] como sujeito do correr. Por esta razão, da mesma forma que podemos afirmar em relação àquele que corre, ou ao corredor<sup>5</sup>, que corre na medida em que se submete à corrida e participa dela, assim

<sup>5</sup> Neste trecho do comentário, São Tomás usa uma analogia por meio de um jogo gramatical de palavras que dificilmente é traduzível para o português. O texto em questão é o seguinte: *"et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de corrente, quod currat, in quantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, in quantum participat actum essendi"*. Neste excerto, se explica a diferença entre "ser" e ente: ainda que ambas denominações tenham a mesma extensão, o sentido delas é diferente. Ser é uma designação abstrata que não inclui a subjetividade em sua noção. Por outro lado, ente inclui em sua noção o sujeito que exercita o ser. A explicação se apoia no modo como o latim estrutura o participio presente. "Ens, entis" é o participio presente de ser (esse) e significa "aquilo que é" (*id quod est*). De modo análogo o participio de correr (*currere*) é "currens, currentis" que significa "aquele que corre" (*id quod currit*). Agora, o termo "ens" corresponde em português a ente, porém "currens" não apresenta um equivalente preciso. Somos forçados a colocar como tradução de "currens" a palavra "corredor", perdendo infelizmente a força da comparação feita por São Tomás: o "esse" está para o "ens" (*id quod est*), assim como o "currere" está para o "currens" (*id quod currit*).

podemos dizer que o ente, ou aquilo que é, é na medida em que participa do ato de ser. Por isso afirma que "o mesmo ser ainda não é", porque não se atribui a ele o ser como sujeito do ser. Porém "aquilo que é, tendo recebido a forma de ser", a saber, recebendo o mesmo ato de ser "é e tem consistência", em outras palavras, subsiste em si mesmo. De fato, o ser não se diz propriamente e por si, senão da substância cuja característica distintiva é subsistir. Pois os acidentes não se dizem entes como se eles mesmos fossem, mas na medida em que a substância é algo com eles tal como se dirá mais adiante.

A segunda diferença coloca ali [onde diz] "O que é pode participar de algo". Tal diferença se toma segundo a noção de participação, pois participar é como tomar parte [de algo]. Portanto, quando algo recebe de modo particular aquilo que pertence a outro de modo universal, se diz participar dele. Da mesma maneira que o homem se diz participar de animal, porque não possui a noção de animal em toda a sua generalidade. E Pela mesma razão Sócrates participa de homem. Da mesma forma o sujeito também participa dos acidentes e a matéria da forma, porque a forma substancial ou accidental, que por sua razão é comum, se determina para este ou aquele sujeito. Igualmente o efeito se diz participar da sua causa, principalmente quando não se equipara a força da sua causa como, por exemplo, quando dizemos que o ar participa da luz do sol, porque não a recebe com aquela claridade que está no sol. Com exceção deste terceiro modo, é impossível que o mesmo ser participe de algo segundo os dois primeiros. Certamente não pode participar de algo à maneira que a matéria ou o sujeito participa da forma ou do acidente, porque, como foi dito, o mesmo ser significa como algo abstrato. Igualmente tampouco pode participar à maneira que o particular participa do universal. Assim, pois, também aquelas coisas que se dizem em abstrato podem participar de algo como a brancura da cor. Mas o mesmo ser é comuníssimo, por isto é participado em outras coisas, mas não participa de coisa alguma. Por outro lado, aquilo que é, ou o ente, ainda que seja comuníssimo, não obstante se diz de modo concreto e por isso

participa do mesmo ser, não pelo modo que o mais comum é participado pelo menos comum, mas participa do mesmo ser pelo modo que o concreto participa do abstrato. É isto, portanto, o que diz: que "aquilo que é", ou seja, o ente pode participar de algo, mas o mesmo ser de nenhuma maneira participa em algo. Ele prova isto a partir daquilo que foi dito acima, a saber, que o mesmo ser ainda não é. Fica claro, pois, que aquilo que não é não pode participar em algo. Por isso a consequência é que a participação convém a algo que já é. Porém algo é porque recebe o mesmo ser tal como já foi dito. Disto se conclui que aquilo que é pode participar de algo, porém o mesmo ser não pode participar de algo.

A terceira diferença coloca ali onde diz "Aquilo que é pode ter algo além do que ele mesmo é", tomando esta diferença pela mistura de algo estranho. Sobre isto, se deve considerar que a verdade sobre qualquer coisa considerada abstratamente está no fato de que não há em si algo estranho, isto é, que seja além da sua essência, como a humanidade, a brancura e quaisquer coisas que se digam desse modo. A razão disso é que a humanidade se denota como aquilo pelo qual é homem e a brancura aquilo pelo qual é branco. Pois algo não é homem, formalmente falando, senão por aquilo que pertence à razão de homem. De modo semelhante, algo não é formalmente branco, senão por aquilo que pertence à razão de branco. E por esse motivo tais coisas abstratas não podem ter nada de estranho em si. De outro maneira ocorre com aquelas coisas que se denotam em concreto. Pois homem se denota como aquele que tem a humanidade e branco como aquilo que tem brancura. Disto que o homem tem humanidade ou brancura não se proíbe ter algo a mais que não pertença a razão dessas coisas, senão só o que é oposto a essas. Por este motivo, homem e branco podem ter algo a mais que a humanidade e a brancura. E esta é a razão por que a brancura ou a humanidade se denotam à maneira de parte e não se predicam do concreto, como tampouco alguma parte do todo. Portanto, como foi dito, porque o mesmo

ser se denota como abstrato e o que é como concreto, se conclui que é verdade o que aqui se diz: que "Aquilo que é pode ter algo além do que ele mesmo é", a saber, além da sua própria essência. Por outro lado, "o mesmo ser não pode ter misturado nada além de sua essência".

Depois quando diz "Diverso é, no entanto, ser algo e ser algo naquilo que é." coloca as concepções que se tomam segundo a comparação daquilo que é simplesmente ser com aquilo que é ser algo. Primeiro estabelece a diversidade de cada uma das duas. Segundo assinala as diferenças ali [onde diz] "Pois aquele significa o acidente, este, a substância".

No que se refere ao primeiro ponto e tendo afirmado que aquilo que é pode ter algo além de sua essência, se deve considerar que é necessário que nele se tenha em conta um duplo ser. De fato, sendo a forma princípio do ser, é necessário que segundo qualquer forma possuída se diga que tenha em certa medida o ser. Assim, pois, se aquela forma não for além da essência daquele que a possui, mas constitua a sua essência, se dirá, daquele que tiver tal forma, que simplesmente tem o ser, assim como homem se diz tal porque tem a alma racional. Porém, se tal forma for alheia à essência daquele que a possui, segundo aquela forma não se dirá que simplesmente é, mas que é algo, assim como segundo a brancura o homem se diz branco. E é isso que diz [ao afirmar] que "é diverso ser algo", porque não é simplesmente ser, e que algo seja "naquilo que é", porque é o próprio ser do sujeito.

Depois quando diz "Pois aquele significa o acidente, este, a substância", afirma três diferenças entre as coisas já preestabelecidas.

Das quais a primeira é o "aquele" que denota "o acidente", ou seja, onde se refere à coisa que é algo, mas não é de modo absoluto, pois a forma que faz tal ser está além da essência da coisa. Por outro lado, o "este", quando se afirma que é algo naquilo que é, "se refere à substância", porque sem dúvida a forma, produzindo o ser, constitui a essência da coisa.

A segunda diferença coloca ali onde diz "Tudo o que é participa daquilo que é o ser para que

seja". Afirma que participa do mesmo ser quando algo for simplesmente um sujeito. Contudo, quando for algo, convém que participe em outra coisa. Assim como o homem, quando for branco, participa não somente do ser substancial, mas também da brancura.

A terceira diferença coloca ali [onde diz] "E por isto aquilo que é participa daquilo que é o ser para que seja. Por outro lado, é para poder participar de qualquer outra coisa" a qual, de fato, se toma segundo a ordem de ambas as duas e se conclui das premissas. E a diferença é esta: primeiramente convém que se entenda que algo simplesmente é: depois que é algo. E isto fica claro do que foi já pré-estabelecido. De fato, algo simplesmente é por isto que participa do mesmo ser. Mas quando já é, subentende-se, por participação do mesmo ser, resta que participe em qualquer outra coisa para que efetivamente isso seja algo.

Depois quando diz "Em todo composto, uma coisa é o ser e outra coisa é ele mesmo", estabelece as concepções referentes ao composto e ao simples que concernem à noção de unidade. Deve-se, pois, considerar que aquelas coisas que foram ditas acima sobre a diversidade do mesmo ser e daquilo que é estão de acordo com as próprias intenções. Contudo aqui mostra como se aplicam às coisas. E primeiramente mostra isso nas coisas compostas. Segundo, nas simples ali [onde diz] "Todo aquele que é simples tem o seu ser e aquilo que é como uma só coisa."

Portanto, deve-se considerar primeiramente que assim como o ser e aquilo que é diferem nas coisas simples segundo as intenções, assim nas compostas diferem realmente. Isto, de fato, fica evidente a partir das premissas. Com efeito, foi dito acima que o mesmo ser nem participa de algo, como se a sua razão se constitua de muitas coisas, nem tem algo estranho misturado, como se existisse nele composição de acidente. Por isto que o mesmo ser não é composto. Logo a coisa composta não é o seu ser e por esse motivo diz que "uma coisa é o ser e outra coisa o mesmo" composto que é ao participar do mesmo ser.

Depois quando diz "Todo aquele que é simples tem o seu ser e aquilo que é como uma só coisa",

mostra de que maneira acontece nas coisas simples nas quais é necessário que o mesmo ser e aquilo que é sejam uma e a mesma coisa realmente. Se, de fato, fosse realmente outra coisa aquilo que é e o mesmo ser, já não seriam simples, mas compostos. Contudo, deve-se considerar que quando algo se diz simples por carecer de composição, nada proíbe que algo seja simples segundo algum aspecto particular na medida em que carece de alguma composição, ainda que não seja totalmente simples. Daí que o fogo e a água se dizem corpos simples na medida em que carecem da composição que é própria dos contrários que se encontra nas coisas misturadas. Porém, cada uma se compõe tanto das partes da quantidade quanto de forma e matéria. Por tanto, se algumas formas não se encontram na matéria, cada uma delas é simples na medida em que carece de matéria e, por consequência, de quantidade que é uma disposição da matéria. Entretanto, porque toda forma é determinativa do mesmo ser, nenhuma delas é o mesmo ser, mas tem o ser. Considere-se que, segundo a opinião de Platão, afirmemos subsistir uma forma imaterial que é a ideia e a razão dos homens materiais e outra forma que é a ideia e a razão dos cavalos. Ficará claro que a mesma forma imaterial subsistente, sendo algo determinado em uma espécie, não é o mesmo ser comum, mas participa dele. E quanto a isto, nada difere se considerarmos que aquelas formas imateriais sejam de um grau mais elevado que as noções destas coisas sensíveis como Aristóteles queria: cada uma delas, enquanto se distinguem da outra, é certa forma especial que participa do mesmo ser e assim nenhuma delas será verdadeiramente simples. Por outro lado, só isto será verdadeiramente simples: aquilo que não participa do ser, não inerindo, mas subsistindo. Porém isto não pode ser senão um, pois se o mesmo ser nenhuma outra coisa tem misturado além daquilo que é o ser, como foi dito, é impossível que aquilo que é o mesmo ser se multiplique por algo diversificante. E porque [não] tem associado nenhuma outra coisa além de si mesmo, se segue que não é susceptível

de nenhum acidente. Além disto, este sublime e simples Um é o mesmo Deus.

Depois quando diz "Toda diversidade é discordante; a semelhança, em vez, deve ser desejada" coloca duas concepções pertinentes ao apetite do qual se define o bem, pois se diz que o bem [é] aquilo que todas as coisas desejam.

Portanto, a primeira concepção é que "toda diversidade é discordante e a semelhança deve ser desejada". Sobre isso se deve considerar que a discórdia diz respeito à contrariedade do apetite. Por isto se diz que algo é discordante, porque repugna ao apetite. A razão disso é que o semelhante se aumenta e se aperfeiçoa com o seu semelhante. Porém, cada um apetece o seu aumento e perfeição e, assim, o semelhante enquanto tal é apetecível a cada um. Por uma equivalente razão, o diverso repugna ao apetite enquanto diminui e impede a perfeição. E, por isso, disse que "toda diversidade é discordante", ou seja, que difere do apetite. "A semelhança, em vez, deve ser desejada". Sucede, porém, que por acidente algum apetite prove aversão ao semelhante e apeteça o diverso ou vice-versa. Pois como foi dito, cada um, primeiramente e por si, apetece a sua perfeição que é o bem de cada um sendo sempre proporcionado ao seu perfectível. E, segundo isso, tem uma semelhança com ele. Porém, outras coisas, que são externas, se apetezem ou se rejeitam enquanto contribuem para a própria perfeição em relação a qual, certamente, às vezes falta algo por defeito, às vezes por excesso. Pois a própria perfeição de cada coisa consiste em certa proporção assim como a perfeição do corpo humano consiste em um calor proporcionado do qual, si se afasta, apetece algo cálido pelo qual se aumente o calor. Se, pois, excede, apetece o contrário, a saber, o frio pelo qual se reduz à justa medida na qual consiste a perfeição conforme à natureza. E assim também um oleiro detesta o outro enquanto lhe tira a perfeição desejada, a saber, o lucro.

Depois coloca a segunda concepção ali [onde diz] "E aquele que deseja outro mostra que ele mesmo é por natureza tal como é aquilo mesmo que apetece" e que se conclui das premissas.

Se, de fato, a semelhança deve desejar-se por si mesma, conseqüentemente aquilo que apetece outra coisa se mostra que é naturalmente tal como é isto que apetece, porque, certamente, tem uma natural inclinação para aquilo que apetece. E, sem dúvida, essa inclinação natural, às vezes, procede da própria essência da coisa assim como o grave apetece estar embaixo segundo a razão de sua natureza essencial. Às vezes, porém, procede de alguma forma superveniente assim como quando alguém tem um hábito adquirido deseja o que lhe convém segundo aquele hábito.

Por último, recapitula e diz que aquelas coisas que foram pré-estabelecidas bastam para o propósito. E por isto, aquele que prudentemente interpretar as noções das coisas ditas poderá aplicar cada uma delas aos argumentos convenientes: ou seja, aplicando-as às devidas conclusões como ficará claro a seguir.

### III

#### [Texto de Boécio]

Assim sendo, a controvérsia se apresenta da seguinte maneira: Aquelas coisas que são, são boas. Em verdade, a opinião de todos os instruídos sustém que tudo que é tende ao bem. Por outro lado, tudo tende a algo semelhante. Logo os que tendem ao bem são, eles mesmos, bons.

Mas deve-se perguntar de que modo as coisas são boas: se por participação ou por substância.

Se por participação, de nenhum modo elas são boas por si mesmas, pois o que é branco por participação, não o é por si, ou seja, naquilo que ele mesmo é e o mesmo diga-se das demais qualidades deste tipo. Assim, se são boas por participação, de nenhuma maneira são boas por si mesmas. Conseqüentemente, não tendem ao bem. Mas foi concedido que tendem ao bem. Logo, não são boas por participação, mas substancialmente.

Assim de fato, sendo a substância delas boa, aquilo que elas são, é bom. No entanto, aquilo que elas são, elas o têm daquilo que é o ser. Por conseqüente, o seu mesmo ser é bom e o mesmo ser de todas as coisas também é bom. Mas se o ser é bom, aquelas coisas que são, são boas naquilo que são e assim para elas, ser é a mesma coisa que

ser bom. Portanto são bens substanciais, porque não participam da bondade. E por isto, se nelas o mesmo ser é bom, não há dúvida que sendo bens substanciais, são semelhantes ao primeiro bem. Conseqüentemente são este mesmo bem, pois nada lhe é semelhante além de seu mesmo ser. Do qual se conclui que todas as coisas que são, são Deus, o que é um sacrilégio dizê-lo. Logo não são bens substanciais e por isto, nessas coisas, o bem não é o ser. Assim, não são boas naquilo que são. Mas se tampouco participam da bondade, de nenhum modo tenderiam ao bem e, portanto, de modo algum são boas.

#### [Comentário de São Tomás de Aquino]

*"Assim sendo, a controvérsia se apresenta da seguinte maneira".*

Tendo pré-estabelecido certos princípios que são necessários para a discussão da questão proposta, aqui aborda tal questão e sobre isto faz três coisas: Primeiro, propõe a questão. Segundo fornece a solução ali [onde diz] "Pode-se oferecer a seguinte solução para esta questão". Terceiro, exclui certas objeções contra a solução onde [diz] "E não seria também conveniente que aquelas coisas que são brancas sejam brancas naquilo que são brancas".

No que se refere ao primeiro, faz duas coisas: Primeiro, pré-estabelece o que a questão pressupõe. Segundo, ocupa-se de uma dúvida que está na questão ali [onde diz] "Mas deve-se perguntar de que modo as coisas são boas".

Diz, por tanto, que se deve abordar a questão proposta do seguinte modo: como se supuséssemos que todas as coisas que são, são boas. E para provar isso apresenta uma razão conforme as coisas que foram pré-estabelecidas, a saber: cada um tende ao seu semelhante. Por isso, tinha se expressado acima: aquele que deseja outro mostra que ele mesmo é por natureza tal como é aquilo mesmo que apetece. Mas tudo aquilo que é, tende ao bem. E evidentemente, apresenta isso conforme a opinião comum dos doutos. Por isso, o Filósofo também diz no primeiro livro da *Ética* que os sábios manifestam que o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam. O bem é, pois, o próprio

objeto do apetite assim como o som é o objeto próprio do ouvido. Por isso, do mesmo modo que o som é o que se percebe por todo ouvido, assim também convém que o bem se encontre naquilo que todo apetite tende. E assim, posto que a qualquer coisa lhe compete ter algum apetite seja intelectual, seja sensitivo ou natural, a consequência é que qualquer coisa apetece o bem. E assim se conclui que todas as coisas são boas, o que supõe a questão traçada.

Depois quando diz "Mas deve-se perguntar de que modo as coisas são boas", mostra qual é a dúvida referente à questão e sobre isso faz três coisas: em primeiro lugar propõe a questão; segundo se opõe contra cada um dos membros da questão ali [onde diz] "Se por participação, de nenhum modo elas são boas por si mesmas"; a partir disso, procede adiante a fim de excluir a primeira suposição ali [onde diz] "Assim, não são boas naquilo que são".

Portanto, diz em primeiro lugar que, tendo suposto que todas as coisas são boas, se deve investigar sobre o modo, a saber, como são boas. Mas algo se predica de algo de duas maneiras: Em um modo substancialmente e noutro por participação. A questão é, portanto, se os entes são bons por essência ou por participação. Para o entendimento desta questão se deve considerar que nela se pressupõe que ser algo por essência e por participação são coisas opostas. De fato, em um dos modos de participação anteriormente citados isto é claramente verdadeiro, a saber, segundo aquele modo em que o sujeito se diz participar do acidente ou a matéria da forma. De fato, o acidente está além da natureza do sujeito e a forma está além da própria substância da matéria. Mas no outro modo de participação, ou seja, naquele em que a espécie participa do gênero, isso também é verdadeiro segundo a opinião de Platão que estabeleceu ser outra a ideia do animal e do homem bípede. Mas, segundo a opinião de Aristóteles, que estabeleceu que o homem verdadeiro é aquilo que é o animal, como se a essência do animal não existisse além da diferença do homem, nada proíbe que aquilo que se diz por participação seja predicado substancialmente. Pois Boécio está falando aqui

segundo aquele modo de participação em que o sujeito participa do acidente. E, por isso, o que se predica substancialmente e por participação se dividem por oposição, como fica evidente pelos exemplos que subseqüentemente apresenta.

Depois quando diz "Se por participação, de nenhum modo elas são boas por si mesmas" se opõe contra cada um dos membros da questão: e em primeiro lugar contra isto de serem boas segundo sua substância ali [onde diz] "Assim de fato, sendo a substância delas boa, aquilo que elas são, é bom".

Diz, pois, em primeiro lugar, que se todas as coisas são boas por participação, a consequência é que de nenhum modo são boas por si mesmas. E isto, de fato, é verdadeiro se se admite que o "por si mesma" pertence ao que se põe na definição daquilo do qual se está dizendo, assim como o homem por si mesmo é animal. Pois, com efeito, o que se põe na definição de algo, pertence à sua essência. E assim não se diz dele pela participação da qual agora estamos falando. Por outro lado, se se admite o "por si mesma" segundo o outro modo, ou seja, o sujeito posto na definição do predicado, assim seria falso o que aqui se está dizendo, pois o próprio acidente, segundo este modo, pertence ao sujeito por si mesmo e, mesmo assim, se predica dele por participação. Então, como Boécio aqui toma participação como o sujeito [que] participa do acidente, o "por si mesma" é aquilo que se põe na definição do sujeito. E assim necessariamente segue que se as coisas são boas por participação, não são boas por si mesmas. E clarifica isto por meio de um exemplo, "pois o que é branco por participação, não é branco por si mesmo, ou seja, naquilo que ele mesmo é", que pertence ao primeiro modo de se dizer "por si mesmo". E isso se aplica de modo semelhante às outras qualidades. Então se os entes são bons por participação, segue que nem todos são bons por si mesmos, ou seja, substancialmente. Portanto, disso se infere que as substâncias dos entes não tendem ao bem o que é contrário ao que foi concedido mais acima, a saber, que todas as coisas tendem ao bem. Logo, parece que os entes não são bons por participação, mas por sua substância.

Depois quando diz "Assim de fato, sendo a substância delas boa, aquilo que elas são, é bom", objeta contra isso em sentido contrário. Aquelas coisas cuja substância é boa devem ser boas segundo aquilo que elas mesmas são, pois isto pertence à substância de qualquer coisa no que toca ao seu ser. Contudo, o fato de serem algo elas o têm daquilo que é o ser. Com efeito, disse acima que é algo quando recebe o ser. Segue, então, que o mesmo ser daquelas coisas que são substancialmente boas é bom. Se, portanto, todas as coisas são boas segundo a sua substância, se concluirá que o mesmo ser de todas elas é bom. E porque as premissas das quais procedeu para argumentar são convertíveis, procede de modo reverso. Pois reversamente resulta que, se o ser de todas as coisas é bom, aquilo que elas são é bom na medida em que são. Assim é evidente que o ser de qualquer coisa e o ser bom são idênticos. A consequência, então, é que são bens substanciais pelo fato de que são boas e, todavia, não o são por participação da bondade. No entanto, mostra fazendo uma aplicação que dessa conclusão resultaria algo inapropriado. E diz que, se o mesmo ser de todas as coisas é bom, inferindo-se disso que são bens substanciais, a consequência é que também são semelhantes ao primeiro bem que é um bem substancial e para o qual é o mesmo ser e ser bom. Disto ulteriormente segue que todas as coisas são o mesmo primeiro bem, porque nada, além de si mesmo, lhe é semelhante, ou seja, quanto ao modo de bondade. Porém, nada mais além do primeiro bem é bom do mesmo modo que ele, porque só ele é o primeiro bem. Porém, algumas coisas se dizem semelhantes a ele na medida em que são bens secundários derivados do próprio Primeiro e principal bem. Caso contrário, se todas as coisas fossem o Primeiro Bem, sendo que o próprio primeiro bem nada mais é que Deus, resultaria que todos os entes são Deus o qual também não é justo dizer. Logo, também se conclui que são falsas aquelas coisas que foram pressupostas. Portanto, nem todos os entes são bens substanciais, nem neles o mesmo ser é bom, porque a partir delas se concluiu que todas as

coisas seriam Deus. E, ulteriormente, se infere que nem todas as coisas são boas enquanto são.

Depois quando diz "Mas se tampouco participam da bondade", procede ulteriormente no sentido de remover a primeira suposição. E diz que a isto, a saber, que os entes não são bens substanciais, se adicionará outra conclusão além daquela que foi apresentada acima, ou seja, que os entes não são bons por participação, dado que por este motivo se concluiria que de nenhum modo tenderiam ao bem tal como foi considerado antes. Finalmente parece que se pode concluir que de nenhum modo os entes são bons, o qual está contra aquilo que foi pressuposto anteriormente.

#### IV

#### [Texto de Boécio]

Pode-se oferecer a seguinte solução para esta questão: há muitas coisas que, apesar de não poderem separar-se em ato, contudo, separam-se na alma e no pensamento. Pois ninguém separa em ato um triângulo ou outras coisas do gênero sujeitas à matéria. Não obstante, segregando o mesmo triângulo e sua propriedade, observa com a mente além da matéria.

Agora, removamos por um breve tempo de nosso pensamento a presença do Primeiro Bem o qual, sem dúvida, consta que existe e ainda mais pode conhecer-se pela opinião de todos os instruídos e não instruídos, assim como das religiões dos povos bárbaros.

Tendo desta maneira removido Este por um breve tempo, sustentamos que todas as coisas que são sejam boas e as consideremos de que modo possam ser boas, se não derivassem de nenhuma maneira do Primeiro Bem. Desta perspectiva, observo que, nelas, uma coisa é que são boas e outra coisa diferente o que são. Suponha-se, então, que uma e a mesma substância boa seja branca, pesada e redonda. Então uma coisa seria aquela mesma substância e outra sua redondeza, outra a cor, outra a bondade. Pois se cada uma destas coisas fosse o mesmo que a própria substância, o peso seria a mesma coisa que a cor, que o bem, e o bem seria o mesmo que o peso, o qual a natureza não permite que

lisso] se faça. Então uma coisa, nelas, seria ser e outra ser algo. E agora certamente seriam boas, mas de nenhuma maneira teriam o mesmo ser como algo bom. Logo se de algum modo fossem sem [proceder] do Bem, certamente seriam boas, mas não seriam idênticas com as coisas boas, mas para elas uma coisa seria ser e outra ser boas.

E, por isso, se não fossem absolutamente nada mais que boas, não haveria nelas nem peso, nem cor, nem extensão pela dimensão do espaço, nem qualidade alguma, senão que somente seriam boas. Agora elas não pareceriam que são coisas, mas o princípio das coisas. E não só pareceriam, mas pareceria, pois uma coisa, e somente uma, é assim: a que é simplesmente boa e nada mais.

Como aquelas coisas não são simples, não poderiam de nenhum modo existir, a não ser que Aquele que é simplesmente é bom quisesse que elas existissem. Por esse motivo elas se dizem boas, já que o ser delas procede da vontade do Bem. De fato, o Primeiro Bem é bom naquilo que é. Todavia, o segundo bem, pelo fato de fluir daquele cujo mesmo ser é bom, ele próprio também é bom. Além disso, o mesmo ser de todas as coisas fluiu daquele que é o Primeiro Bem e que é tão bom que propriamente se diz que é bom naquilo que é. Logo o mesmo ser delas é bom. Então, neste caso, não seriam boas naquilo que são, se de nenhum modo tivessem procedido do primeiro bem.

### **Comentário de São Tomás de Aquino**

*"Pode-se oferecer a seguinte solução para esta questão".*

Tendo exposta a questão e depois de apresentar os argumentos, aqui, portanto, Boécio dá a solução. E sobre isso faz três coisas.

Em primeiro lugar, determina a verdade da questão. Segundo, resolve a objeção ali [onde diz] "Nisto resolve-se a questão". Terceiro, traz certas objeções contra a solução e as resolve ali [onde diz] "E não seria também conveniente que aquelas coisas que são brancas sejam brancas naquilo que são brancas".

Sobre o primeiro faz três coisas: Primeiro, apresenta certa suposição. Segundo, feita aquela

suposição, mostra o que seguiria sobre a bondade das coisas ali [onde diz] "Tendo, assim, removido Este por um breve tempo, sustenhamos que todas as coisas que são sejam boas". Terceiro, sem fazer nenhuma suposição, mostra de que modo se relaciona a bondade das coisas segundo a verdade da realidade ali [onde diz] "Como aquelas coisas não são simples, não poderiam de nenhum modo existir, a não ser que Aquele que é simplesmente é bom quisesse que elas existissem".

Sobre o primeiro, faz duas coisas: primeiro estabelece algo que é necessário para mostrar que se pode dar tal suposição. Segundo, apresenta a suposição ali [onde diz] "Agora, removamos por um breve tempo de nosso pensamento a presença do Primeiro Bem".

Portanto, diz primeiramente que há muitas coisas que não podem separar-se em ato, mas que no espírito e no pensamento se separam. A razão disso é que de um modo estão as coisas na alma e de outro modo na matéria. Pode, por conseguinte, dar-se que algo, por seu próprio modo no qual está na matéria, tenha uma conjunção inseparável a outra coisa e, mesmo assim, enquanto que está na alma não tem uma união inseparável com aquilo, porque, a saber, a razão de um é distinta da razão do outro. E coloca o exemplo do triângulo e de outras coisas matemáticas que não ponde separar-se da matéria sensível, ainda que o matemático abstraindo com a mente considere o triângulo e suas propriedades além da matéria sensível, pois, de fato, a noção de triângulo não depende da matéria sensível.

Depois quando diz "Agora, removamos por um breve tempo de nosso pensamento a presença do Primeiro Bem", põe a suposição que tinha visado, ou seja, que com a consideração da mente removamos por um tempo a presença do Primeiro Bem das demais coisas, o qual é possível segundo a ordem do que é cognoscível para nós. Pois, ainda que Deus seja o primeiro cognoscível segundo a ordem natural de conhecer, no entanto, no que se refere a nós, primeiro se conhecem seus efeitos sensíveis. E assim, nada proíbe que o efeito do Sumo Bem caia em nossa consideração sem levar em conta o próprio Primeiro Bem. Mesmo

que não removamos assim o Primeiro Bem da consideração da mente, o qual, sem dúvida, nos consta que existe. Pois o fato de que nada existiria se Deus não existisse "se pode conhecer pela comum opinião de todos os doutos como também dos indoutos" e, ulteriormente, também "pelas próprias religiões dos povos bárbaros".

Depois quando diz "Tendo, assim, removido Este por um breve tempo, sustenhamos que todas as coisas que são sejam boas", mostra o que segue tendo feito essa suposição sobre a bondade das coisas e sobre isto faz duas coisas. Primeiro, manifesta o que pretende. Segundo, prova algo que tinha suposto ali [onde diz] "E por isso, se não fossem absolutamente nada mais que boas [...]. Agora elas não pareceriam que são coisas, mas o princípio das coisas."

Portanto, em primeiro lugar diz que, removido o Primeiro Bem por meio do intelecto, suponhamos que as demais coisas sejam boas. Já que da bondade dos efeitos chegamos ao conhecimento do primeiro bem, consideremos então como poderiam ser boas se não procedessem do Primeiro Bem. Feita esta suposição, se vê nelas que uma coisa é a mesma bondade e outra seu mesmo ser. Pois se "supomos que uma e a mesma substância é boa, branca, pesada e redonda", se conclui que "uma coisa" nela seria sua "substância e outra a redondeza, outra a cor, outra a bondade". De fato, se entende que a bondade de algo é como uma virtude da própria coisa pela qual realiza uma boa operação. Pois a virtude é o que faz bom a quem a possui e torna sua obra boa como fica evidente pela exposição do Filósofo no livro da *Ética*. Por outro lado, o fato de que essa seja diversa da substância da coisa, se prova pelo fato de que se cada uma das premissas fossem o mesmo que a substância da coisa, seguiria também que todas aquelas coisas seriam as mesmas entre si. A saber, que a gravidade seria o mesmo que o calor, que o bem, que o branco e que a redondeza, pois aquelas coisas que são para uma única e mesma coisa seriam as mesmas mutuamente. Mas isto a natureza das coisas não admite, a saber, que todas sejam idênticas. Resta então que, tendo

feito a suposição acima exposta, nelas uma coisa seria o próprio ser e outra ser algo, por exemplo, ou bom, ou branco, ou qualquer coisa que se diga assim. E assim, dada esta prévia condição, as coisas seriam certamente boas. Contudo, o mesmo ser delas não seria bom. Assim, pois, se de algum modo não procedessem do primeiro bem e mesmo assim fossem boas em si mesmas, se concluiria que não é idêntico nelas o fato de serem tais e o fato de serem boas. Mas uma coisa seria nelas o ser e outra coisa o ser bom.

Depois quando diz "E por isso, se não fossem absolutamente nada mais que boas [...]. Agora elas não pareceriam que são coisas, mas o princípio das coisas", prova o que havia suposto, a saber, que, tendo feito a conjetura anteriormente mencionada, uma coisa seria nelas o ser bom, outra simplesmente ser ou ser qualquer outra coisa. Porque se nada mais existisse nelas, exceto o fato de serem boas, assim é evidente que "não seriam nem pesadas, nem coloridas, nem distintas por alguma dimensão de espaço", como são todos os corpos, e não haveria nelas qualquer qualidade, senão somente esta que são boas. Então não pareceriam ser coisas criadas, mas o próprio princípio das coisas. E conseqüentemente se seguiria que não seria necessário falar de todas elas no plural pelo fato de que pareceriam ser o princípio das coisas, mas no singular, pois pareceriam ser o primeiro princípio das coisas como se todas as coisas boas fossem simplesmente uma só, porque há somente uma coisa que é assim de tal modo que é somente bom e nada mais. Mas isto é evidentemente falso. Portanto também o primeiro, a saber, que as coisas criadas, removido o Primeiro Bem, nada mais seriam que isto que é ser bom.

Depois quando diz "Como aquelas coisas não são simples, não poderiam de nenhum modo existir, a não ser que Aquele que é simplesmente é bom quisesse que elas existissem", mostra aquilo que se deve julgar sobre a bondade das coisas segundo a verdade. E afirma: porque as coisas criadas não têm uma simplicidade absoluta, ou seja, que não há nada mais nelas que a essência da bondade, e nem podem de

modo algum existir na natureza se Deus, o qual somente é o que é enquanto é a mesma essência da bondade, não quisesse que elas fossem, se conclui assim que as coisas criadas se dizem serem boas porque o ser delas flui da vontade daquele que é essencialmente bom. Pois o Primeiro Bem, ou seja, Deus, é bom naquilo que é porque é essencialmente a mesma bondade. Mas o segundo bem que é criado é bom na medida que este flui do Primeiro Bem que é por essência bom. Sendo, pois, que o ser de todas as coisas flui do Primeiro Bem, se segue que o mesmo ser das coisas criadas é bom e que qualquer coisa criada enquanto é, é boa. E só neste caso as coisas criadas não seriam boas naquilo que elas são: se o ser delas não procedesse do Sumo Bem.

Fornece, por tanto, sua solução para isto: que o ser do Primeiro é segundo sua própria razão bom, porque a natureza e a essência do Primeiro Bem não são outra coisa que a bondade. Por outro lado, o ser do segundo bem é, de fato, bom não por força da própria essência, porque sua essência não é a mesma bondade, mas a humanidade ou qualquer outra coisa deste gênero. Mas tem o seu ser, que é bom, em relação ao Primeiro Bem que é sua causa à qual se constitui como o primeiro princípio e o último fim. Igualmente, alguma coisa se diz sã pelo fato estar ordenada ao fim da saúde assim como algo se diz medicinal na medida em que procede de um princípio efetivo da arte da medicina. Assim, do que foi pré-estabelecido, se deve considerar que nos bens criados há dois tipos de bondade. Uma segundo a qual se dizem boas por relação ao Primeiro Bem. E de acordo com isso, o ser delas e qualquer coisa que nelas procede do Primeiro Bem é bom. Porém, a outra bondade se considera nelas de modo absoluto, a saber, cada uma se diz boa enquanto é completa no ser e no operar. E esta completude não corresponde aos bens criados segundo o mesmo ser essencial deles, mas segundo algo sobreposto que é sua virtude tal como foi comentado acima. E de acordo com isto o mesmo ser deles não é bom, mas o Primeiro Bem tem todo tipo de perfeição no seu mesmo ser e por isso o seu ser é bom de modo absoluto e por si mesmo.

## V

### [Texto de Boécio]

Nisto resolve-se a questão: pois ainda que sejam boas naquilo que são, no entanto não são semelhantes ao Primeiro Bem, uma vez que as coisas não são de qualquer modo. O mesmo ser delas é bom, porém pelo motivo que o mesmo ser das coisas não pode existir, a não ser que tenha procedido do Primeiro Ser, ou seja, do Bem. Assim o mesmo ser é bom e não é semelhante Àquele do qual é. Porém Aquele é absolutamente bom naquilo que é, pois não é nada mais que bom. Enquanto este talvez pudesse ser bom, mas não poderia ser bom naquilo que é, a não ser que fosse por Aquele. Pois então, talvez, participariam do bem. Mas, em verdade, não poderiam ter o mesmo ser - que elas não teriam pelo bem - como bom.

Portanto, tendo suprimido o Primeiro Bem destes com a mente e com o pensamento, ainda assim seriam bons, porém não poderiam ser bons naquilo que são. E porque não poderiam existir em ato a não ser que Aquele que é verdadeiramente bom as produzisse, assim o ser delas - o qual procede do bem substancial - é bom e não lhe é semelhante. Se não procedessem dele e ainda fossem boas, todavia não poderiam ser boas naquilo que são, pois por um lado estariam fora do bem e ao mesmo tempo não seriam a partir dele. Sendo aquele mesmo Primeiro Bem tanto o mesmo ser como o mesmo bem e o mesmo ser bom.

E não seria também conveniente que aquelas coisas que são brancas sejam brancas naquilo que são brancas, já que, para serem brancas, procederam da vontade de Deus? De modo algum. Uma coisa é ser e outra ser branco. Isso é assim porque quem fez com que elas existissem, é certamente bom, mas de maneira alguma é branco. Logo, foi determinado pela vontade do Bem que fossem boas naquilo que são. Mas certamente não lhes foi determinado pela vontade de [algo] não branco esta propriedade de maneira que fossem brancas naquilo que são, pois tampouco procederam da vontade do branco. Assim, porque quis que elas fossem brancas quem não era branco, são somente brancas. No entanto,

porque quis que elas fossem boas quem era bom, são boas também naquilo que são.

Logo, segundo essa razão convém que todas as coisas sejam justas, porque o mesmo Justo é quem quis que elas existissem? Nem sequer isso. Pois ser bom concerne à essência, enquanto ser justo concerne à ação. Porém n'Ele é a mesma coisa ser e agir. Por consequência, [é] a mesma coisa ser bom e justo. No entanto para nós não é a mesma coisa ser e agir, pois não somos simples. Portanto, para nós não é o mesmo ser bons e ser justos, mas para todos nós é o mesmo ser naquilo que somos. Assim, todas as coisas são boas; porém nem todas são justas.

Mais ainda, o bem é algo geral. A justiça, porém, especial e a espécie não descende a todas as coisas. Por isso, sem dúvida, algumas coisas [são] justas, outras algo mais. Porém todas são boas.

### **Comentário de São Tomás de Aquino**

*"Nisto resolve-se a questão".*

Depois de determinar a verdade da questão que havia sido colocada, resolve aqui a objeção da qual se concluíra que os bens criados são bons naquilo que são pelo fato de serem semelhantes ao Primeiro Bem e sobre isto faz duas coisas. Primeiro resolve a objeção. Em segundo lugar junta as coisas que foram ditas ali [onde diz] "Portanto, tendo suprimido o Primeiro Bem destes se com a mente e com o pensamento".

Portanto, diz em primeiro lugar que do pré-estabelecido fica evidente que essa questão está resolvida. Pois não são semelhantes ao Primeiro Bem, por serem boas naquilo que são, pois o mesmo ser das coisas criadas não é bom de modo absoluto, qualquer que seja o modo que o consideremos, mas somente segundo uma relação com o Primeiro Bem. Mas como o mesmo ser das coisas criadas não pode ser, ao menos que elas sejam derivadas do Primeiro Bem, por isso o mesmo ser delas é bom e, contudo, não é semelhante ao Primeiro Bem na bondade. Porque esse é bom de modo absoluto, qualquer que seja o modo que se considere, pois nada há nele senão a própria essência da bondade.

E isso é assim pelo fato de que não há nele perfeição sobreposta, mas contém qualquer perfeição no seu ser simples como já foi dito. Mas um bem criado quicá poderia ser bom também considerado em si, inclusive se se concedesse, em defesa do impossível, que não procedesse do Primeiro Bem, ou seja, da bondade que lhe competiria de modo absoluto. Mas assim não seria bom naquilo que é, porque então seria um bem por participação de uma bondade sobreposta e seu mesmo ser não seria bom se não se derivasse do Bem em relação ao qual o mesmo ser das coisas criadas é bom.

Depois quando diz "Portanto, tendo suprimido o Primeiro Bem destes se com a mente e com o pensamento", recolhe as coisas que foram mencionadas e diz que se se removesse com o intelecto o Primeiro Bem das coisas, todas elas, ainda concedendo que são boas, não poderiam, apesar disto, serem boas naquilo que são. Mas porque não foram capazes de existir em ato, senão na medida em que foram produzidas pelo Primeiro Bem, que é verdadeiramente bem, por isso o ser delas é também bom. E mesmo assim, o ser que flui do Primeiro Bem não é semelhante ao Primeiro que é bem substancial, do qual, se não fluíssem todas as coisas, mesmo concedendo que fossem boas, não seriam, entretanto, boas naquilo que são, ou seja, na medida em que não procedessem do Primeiro Bem. Todavia como o próprio Primeiro Bem é também seu mesmo ser, porque seu ser é sua substância, do mesmo modo é o mesmo bem, pois é a própria essência da bondade, e o mesmo ser bom, já que nele não difere o ser e aquilo que é.

Depois quando diz "E não seria também conveniente que aquelas coisas que são brancas sejam brancas naquilo que são brancas", levanta duas objeções contra o que foi dito, das quais a segunda está posta ali [onde diz] "Logo, segundo essa razão convém que todas as coisas sejam justas, porque o mesmo Justo é quem quis que elas existissem?"

Sobre a primeira põe esta objeção: foi dito que todas as coisas são boas naquilo que são porque procederam da vontade do Primeiro Bem para serem boas. Acaso, então, todas as coisas

brancas, são brancas naquilo que são porque procederam da vontade de Deus para que fossem brancas? Mas ele mesmo responde que isso não convém de modo algum, pois para essas coisas que são brancas uma coisa é simplesmente ser, o qual lhes compete segundo os princípios essenciais e outra coisa é aquilo pelo qual são brancas. E a razão para tal diferença entre branco e bom é que Deus que fez as coisas criadas boas e brancas é em efeito bom, mas não é branco. Assim resultou então da vontade de Deus que as coisas criadas fossem boas enquanto quis que elas fossem boas e que fossem boas naquilo que são enquanto foram produzidas pelo Bem. Pois, como foi dito, o ser das coisas criadas tem razão de bem pelo próprio fato de procederem do Bem. Mas não resulta da vontade de Deus esta [outra] propriedade de tal modo que aquilo que é criado, seja branco naquilo que é pelo fato de não fluir da vontade do branco assim como as coisas boas fluíram da vontade do Bem de tal modo que se pudesse dizer que o ser delas é branco enquanto são a partir de primeiro branco. Assim, fica claro que pelo fato de Deus, que não é branco, querer que algumas coisas fossem brancas, somente se pode dizer isto delas: que são brancas, mas não que são brancas naquilo que são. Mas porque Deus que é bom, quis que todas as coisas fossem boas, assim são boas naquilo que são, enquanto, a saber, o ser delas tem razão de bem pelo fato de procederem do Bem.

Depois quando diz "Logo, segundo essa razão convém que todas as coisas sejam justas, porque o mesmo Justo é quem quis que elas existissem?", coloca a segunda objeção. Com efeito, alguém poderia dizer: todas as coisas são boas naquilo que são, porque Aquele que é Bom, quis que elas fossem boas. Com igual razão convém que todas as coisas sejam justas, porque Aquele que é justo quis que elas existissem. Mas ele mesmo responde que isto não procede por duas razões. Primeiro, sem dúvida, porque isto que é bom significa certa natureza ou essência. Mas foi dito que Deus é a própria essência da bondade e que qualquer coisa se diz boa segundo a perfeição da própria natureza. Mas justo se diz por referência ao

ato, assim como também qualquer outra virtude. Porém em Deus é a mesma coisa ser e agir. De onde se conclui que n'Ele é a mesma coisa ser bom e ser justo. Mas para nós não é o mesmo ser e agir, pois carecemos da simplicidade de Deus. De onde se conclui que para nós não é o mesmo ser bons e justos, mas o ser convém a todos nós enquanto somos, e por isto também a bondade convém a todos nós. Mas a justiça que recebe o ato não convém a todos, nem para estes aos quais ela convém é o mesmo que seu ser. Assim resta que nem todas as coisas são justas naquilo que são.

A segunda razão coloca ali [onde diz] "Mais ainda, o bem é algo geral. A justiça, porém, especial". De fato, o bem é algo geral do qual a justiça é certa espécie assim como as demais virtudes. Porém em Deus se encontra toda a razão da bondade e assim não somente é bom como também justo. No entanto, não todas as espécies de bondade são encontradas em todas as coisas, mas diversas em diferentes coisas. E, portanto, não convém que uma espécie que é a justiça se derive para todas as coisas como se deriva a bondade. Por isto, certos entes são justos enquanto outros têm outra espécie de bondade. Todavia, todas as coisas são boas enquanto são derivadas do Primeiro Bem.

E com isso se termina o comentário deste livro. Bendito seja Deus por todas as coisas. Amém.

## Referências

BOETHIUS. *Quomodo Substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*. In: RAND, E. K.; STEWARD, H. F.; TESTER, S. J. (ed.). *Boethius: Tractates* | The consolation of philosophy. London: Loeb Classical Library, 1990.

HÄRING, V. N. *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

HUDRY, Françoise. L'hebdomade et les règles. Survivances du débat scolaire alexandrin. In: *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*. Turnhout: Brepols, 1997. v. 8.

RAND, Edward Kennard. *Iohannes Scottus: Der Kommentar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula Sacra des Boetius*. München: Beck, 1906. v. 2.

TOMÁS DE AQUINO. *Expositio libri Boetii De Ebdomadibus*. In: *Fratrum Praedicatorum (Cura et studio). Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia: Iussu Leonis XIII P. M. Edita*. Roma: Les éditions du Cerf, 1992. v. 50.

---

### **Ivo Fernando da Costa**

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, Brasil.

---

### **Endereço para correspondência**

Ivo Fernando da Costa

Universidade Federal do Paraná

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar

80060-140

Curitiba, PR, Brasil