

***Summum bonum*: a perspectiva medieval**

[*Summum bonum*: the medieval perspective]

Noeli Dutra Rossatto*

UFSM, Santa Maria

1. O problema do Sumo bem na perspectiva medieval

Atualmente alguns autores retomaram o que Étienne Gilson acunhou na década de sessenta do século passado como sendo a “metafísica do Êxodo”¹, ou seja, a prevalência do *summum esse* no interior da Filosofia Medieval, e, contra isso, recuperam a noção de Deus como *summum bonum*.² Apesar dessas análises reconhecerem sem reticências a vertente grega no tratamento da problemática do ser na História da Metafísica Ocidental, elas, não obstante, agregam que, quando houve o traslado para o mundo medieval, a recepção da metafísica do ser foi aquilataada pela leitura dos escritos bíblicos, mais precisamente por aquela conhecida passagem do livro do Êxodo (3, 14), que diz: *Ego sum qui sunt* (Eu sou aquele que é).

Ao lado da tese que remete à história do ser na metafísica medieval, acrescenta-se o debate empreendido em torno do que se costuma chamar de a metafísica do bem, que tem origem nos textos platônicos e, sobretudo, nas reformulações operadas ao longo de sua recepção pelo neoplatonismo antigo e medieval.

Limitando nosso estudo ao pensamento medieval, partimos do pressuposto de que a metafísica do ser se instaura, notadamente e de forma sistemática, a partir da escolástica de Tomás de Aquino. É neste momento preciso que a metafísica do bem, que se baseava até certo ponto em algumas passagens dos textos de Agostinho, e posteriormente na exegese do *corpus Dionysiacum* em curso a partir do século V d.C., so-

* Email para contato: Rossatto.dutra@gmail.com

¹ GILSON, E. *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris: 1948.

² Pode-se ver aqui o livro de MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires e France/Quadrige, 1991 (com a primeira edição pela Librairie Arthème Fayard, 1982). Para o presente propósito, nos valemos sobremaneira do estudo de MARTINS, M. M. Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de '*Dieu sans l'être*', em Lusofia, Covilhã, 2008. Texto disponível em: www.lusofia.net.

frerá seu principal desvio. Conforme avalia Gilson, e na sequência dele Jean-Luc Marion, a interpretação de Tomás de Aquino orientará a recepção de Dionísio de um modo tal que acabará por alicerçar a tese da subordinação do *summum bonum* ao *summum esse*. Com isso, além do redirecionamento impingido à perspectiva neoplatônica dos escritos do Pseudo-Dionísio Areopagita, Tomás, em seu lugar, reintroduz a metafísica do ser, que até hoje domina alguns meios acadêmicos.

Nosso propósito aqui, no entanto, não é o de avaliar o debate contemporâneo sob a perspectiva da história do ser na Metafísica Ocidental. Tampouco pretendemos entrar na discussão que propõe, entre outras coisas, a substituição da ideia de um Deus Supremo ser por aquela de um Deus Sumo bem. Também não nos vamos deter nas implicações que isso traz para a proposta de um pensamento pós-metafísico, que tende a ver no decreto da “morte de Deus” (Nietzsche), no niilismo e nas diversas formas de ateísmo (Sartre entre outros) uma busca compensatória da reprimida vertente da teologia negativa.³ De outro modo, num corte de perspectiva histórica, pretendemos nos deter prioritariamente no interior do pensamento medieval; e num viés analítico-conceitual, vamos explorar a tese de que o bem ficou subordinado ao ser, tirando daí algumas indicações que servirão para melhor compreender o significado do predicado *bonum* e da expressão *summum bonum*.

Algumas questões são importantes.

Que argumentos de Tomás de Aquino indicariam a subordinação do *summum bonum* ao *summum esse*? Que impacto isso provocará na recepção alto medieval da vertente platônica e neoplatônica, sabidamente mediada pela influência aristotélica? E, por fim, a que significados remetem os termos *bonum* e *summum bonum* em seu uso medieval?

2. A tese da substituição do bem pelo ser

Tomás de Aquino trata a problemática do bem em geral (*bono in communi*) e, em especial, do Sumo bem (*summum bonum*), em diferentes momentos de sua obra. Podemos enumerar, além de seu estudo sobre Dionísio – *Expositio in Dionysium De divinis nomibus*, de 1261-67, a Questão 21 (*De veritate*) das *Questões disputadas*, 1256-59 e partes da *Suma contra os gentios*, de 1261-64. Por fim, a Questão V (*De bono in communi*) da Primeira Parte da *Suma teológica* (1260-68). Nestes diferentes estudos, realizados no período de sua segunda estadia na Univer-

³ Cf. MARION, J.-L. “De La mort de Dieu aux noms divins: l’itinéraire théologique de la métaphysique”, in: *L’être et Dieu. Travaux du CERIT*. Paris: Éditions du Cerf: 1986.

cidade de Paris (entre os anos 1269 e 1272), para a qual foi chamado com o propósito de intervir nas controvérsias contra as ordens mendicantes, ele expõe os pontos principais de sua avaliação da obra de Dionísio.

Na *Suma contra os gentios* (cap. XVII, n. 1990), Tomás observa que o Sumo bem é apenas um e está identificado com Deus, como fim supremo de todos os bens inferiores, para o qual eles tendem: “...*summum bonum est unum tantum, quod est Deus...*” A teoria dos graus de perfeição do bem, sublinhada neste momento, tem um contorno marcadamente neoplatônico, na medida em que leva a concluir que “...todas as coisas encontram-se ordenadas em diversos graus de bondade sob um Sumo bem, que é a causa de toda a bondade” (Cap. XVII, n. 1993). O sumo bem, que é Deus, é entendido como um bem geral, superior ou comum (*bonum commune*), do qual depende a hierarquia dos bens presentes em todas as coisas; e dele também depende o bem inerente a cada coisa, do que decorre que tudo está ordenado em direção a um só bem último.

É importante notar desde logo que a conclusão de Tomás mescla elementos da teoria dos graus de perfeição do bem de Dionísio com sua teoria, de cunho aristotélico, dos graus de perfeição do ser, em que o bem será apenas um dos atributos do ser. Para ele, a maior ou menor proporção em que o bem se manifesta no mundo não irá indicar a perfeição do bem, mas, de outro modo, a perfeição do ser, como mais tarde vai reaparecer claramente na sua quarta prova da existência de Deus (*S. theol. Q. II, a. 3*). Em uma cadeia de causas ou de seres, em que se ascende dos inferiores aos superiores, encontramos Deus no mais alto da escala, não obstante seu nome não será mais o Sumo bem, como na tradição platônica, mas o Sumo ser.

2.1. O problema da extensão do ser e do bem

Neste contexto de sua obra, Tomás investiga especialmente a distinção entre ser e bem. Na *Suma teológica* (q. V, a. 1), ele trata o problema com base na seguinte questão: se o bem difere realmente do ser. Na solução desta *quaestio*, ele argumenta que o bem e o ser são, *de fato*, iguais, mas diferem segundo a razão. Em seguida (*Artigo 2*), ele retoma o problema apresentando os argumentos de Dionísio na defesa da tese da anterioridade do bem sobre o ser. Três são os argumentos principais listados pelo escolástico. O primeiro diz respeito aos nomes divinos, onde, para Dionísio, o nome bem antecede o nome ser. O segundo argumento, também de Dionísio, afirma que a primeira noção deve ser aquela que se atribui a um maior número de objetos: daí que, para o Areopagita, o bem

teria maior extensão que o ser e, por isso, o antecederia. Aqui Tomás cita uma frase lapidar do texto *Dos nomes divinos* (V, 1), que será retomada outras vezes na sua análise, e que evidencia a tese da precedência do bem sobre o ser, ei-la: “O bem se estende às coisas que existem e às que não existem, ao passo que o ser, (se estende) só ao que existe” (*Bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens vero ad existentia tantum*).⁴

Outro argumento que, apesar de Tomás não explicitar, tem raízes em Dionísio, diz que não só o ser é desejável, mas a vida, a sabedoria e outras coisas semelhantes, do que decorre que o ser é um caso particular do desejável e o bem é o universal, isto é, o bem é o desejável por excelência.

Estas são as principais razões elencadas por Tomás de Aquino a propósito da antecendência do bem em relação ao ser com base no texto *Dos nomes divinos* de Dionísio Areopagita.

Na argumentação contrária, Tomás cita apenas uma passagem lacunar do *Liber de causis* (IV, 37) que diz: “A primeira das coisas criadas é o ser” (*Prima rerum creatarum est esse*).

Na Solução (*Respondeo*) da Questão (q. V, a. 4), Tomás busca apoio declarado na *Metafísica* (IX, 10) de Aristóteles, e não no *Liber de causis* que antes havia citado, para introduzir a tese de que o ser é anterior ao bem. Ele argumenta, de acordo com Aristóteles, que o ser é o objeto próprio do intelecto, sendo, por isso, o primeiro inteligível, do mesmo modo que o som é o primeiro audível. E na sequência, em *Resposta à primeira objeção* (*ad primum*), Tomás isola parte da afirmação de Dionísio, que diz “o bem se estende ao que não existe”, e expõe mais claramente sua diferença com o platonismo dionisiano. O ponto de discordância é que, para o escolástico, os platônicos, ao considerarem a matéria prima um não-ser, ficam impossibilitados de estender o nome “ser” ao mesmo número de coisas que o nome “bem”. A assimetria entre os predicados ser e bem decorre então da concepção platônica de matéria informe ou bruta como não-ser. É tal suposto que, segundo Tomás, impede a atribuição do predicado ser ao que ainda não é, ou seja, ao que é possível, potencial e sem forma. Era apenas em decorrência disso que os platônicos concluíam que o bem era anterior ao ser.

Para Tomás, o problema se resolve, a seu favor, no momento em que se passa a considerar a matéria prima como participante do ser. Com isso, ela deixa de figurar como não-ser, pois apenas momentaneamente

⁴ DIONÍSIO. Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos* (ND V, 1). Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar editorial, 2004, p. 127-28: “Deus como bem... estende-se a todas as coisas que existem e às que não existem e está acima das coisas que existem e das que não existem.”

estaria privada de ser; e, com efeito, não haveria mais porque dizer, como queria Dionísio, que, diferentemente do ser, *o bem se estende ao que não existe*. Em seguida, de acordo com o pressuposto aristotélico de que o ser é o primeiro inteligível, Tomás encontra a justificativa perfeita para alçar o ser a um patamar superior ao bem. Para entender este segundo passo do escolástico, é preciso levar em conta três pressupostos gerais de sua filosofia: o de que o objeto do intelecto é o ser; o de que o objeto da vontade é o bem; e o de que, em última instância, o intelecto não só é anterior à vontade, mas também a dirige.

2.2. Sumo bem: transcendência e imanência

É neste momento preciso de nossa exposição que a tese de Etienne Gilson ganha força e pertinência. Para o medievalista francês, Tomás não ficaria restrito apenas à equiparação entre o ser e o bem. O escolástico, de outro modo, provocaria uma verdadeira inversão no tradicional legado da metafísica de origem platônica. Conforme avalia Gilson⁵, no comentário que Tomás faz a Dionísio, inicialmente ele parece estar de pleno acordo com o pensamento platônico, mas não é isso o que ocorre de fato: em vez de continuar com a orientação teórica de que o ser participa do bem, conforme indica o texto dionisiaco, ele trabalha com o pressuposto contrário de que o bem é um aspecto do ser.

A propósito disso, observa Maria Manuela Martins, na esteira do que escreve Gilson:

Na verdade, o hiato existente entre uma metafísica do ser e uma metafísica do amor foi instaurado a partir do momento em que a exegese dos textos do Pseudo-Dionísio, nomeadamente, a interpretação que faz S. Tomás, orienta a história deste texto para uma subordinação do *summum bonum* ao ser, contrariando assim a perspectiva platônica e enaltecendo, portanto, e sobremaneira, a dignidade de uma metafísica do Êxodo (Ser) relativamente a uma metafísica do Bem.⁶

A citação acima não só indica a subordinação do bem ao ser por Tomás de Aquino, mas, num passo seguinte, aponta para uma reorientação que daí decorre: a da subordinação do *summum bonum* ao ser, o que contraria a perspectiva da metafísica do bem de corte platônico e, em troca, afirma a metafísica do ser. Porém, esta citação, separada de seu contexto, poderia nos levar a equívocos. Sabemos que a autora aqui está

⁵ GILSON, 1948, p. 94: "Commentant à son tour le commentaire de Denys, saint Thomas se déclare d'accord avec lui, mais on a justement remarqué qu'il ne l'est pas, car au lieu de voir dans l'être une participation du bien, ce que le texte de Denys suppose, il voit dans le bien un aspect de l'être".

⁶ MARTINS, 2008, p. 10.

se referindo à mudança de uma metafísica baseada no bem para uma baseada no ser e o que isso acarreta para o tratamento da ideia de Deus. Ou o que dá no mesmo: trata-se da troca da noção de Deus como Sumo bem pela de Deus como Sumo ser.

É certo que Tomás continua admitindo textualmente em suas obras posteriores, com Dionísio e a tradição platônica, a ideia de Deus como Sumo bem: *Deus est summum bonum*, diz ele na *Suma teológica* (q. VI, a.2), por exemplo. No entanto, a expressão *summum bonum* não tem mais a mesma força e não ocupa mais a função que tinha nos sistemas de corte platônico. Além disso, ele também introduz uma distinção de fundo aristotélico que reforça a premissa de que o Sumo bem *qua* Deus não se manifesta no mundo de maneira total por seus efeitos. Neste momento, nos restringimos a observar que, para Tomás, é verdade que *Deus est summum bonum*, mas também é verdade que isso só vale enquanto entendido de forma “*simpliciter*” (absoluta), ou seja, enquanto Deus é uma causa não-unívoca que, no mundo criado, atua de forma relativa, ou seja, atua com bondade diminuída ou ordenada; e, por isso, não se efetivaria plenamente no mundo. Daí decorre que o sumo bem que atua no mundo não é o mesmo Sumo bem que se mantém potencialmente em Deus.

Também é certo que, para Tomás, Deus é o Sumo bem de forma absoluta, ou seja, enquanto entendido de modo transcendente ou como *substantia* separada do mundo criado. Porém, desde uma perspectiva imanente, o Sumo bem se realizaria *relativamente* ao mundo, identificando-se com a ordem de perfeição dos seres. Assim, pois, é preciso notar aqui que o acento está deslocado para os termos “ordem” e “ser”, que, a nosso ver, podem ser identificados como uma espécie de Sumo bem imanente, como indício da presença de Deus no mundo, conforme indicará em outro momento a quarta via das provas da existência de Deus. Mas, de modo algum, o Sumo bem imanente pode ser equiparado com o que pretende dizer Tomás quando afirma: *Deus est summum bonum*.

Este tópico tomasiano, que aqui aparece de modo sucinto, a nosso ver, tem de ser lido à luz de outra *quaestio* da *Suma teológica* (v. II, parte 1, q. XXV), referente ao problema da potência divina. Quando Tomás assume a terminologia escolástica, herdada de Pedro Lombardo,⁷

⁷ Pedro Lombardo, *Liber sententiarum* (I, 43-44): “*Aiunt enim: non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid praetermittere de his quae facit... Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult: falsus est... Fateamur itaque Deus plura posse facere quae non vult, et posse dimittere quae facit... Potest ergo Deus aliud facere quam facit, et tamen si*

que distingue os conceitos de potência absoluta (*potentia absoluta*) e potência ordenada (*potentia ordinata*), está admitindo tacitamente que Deus, como ser absoluto, opera no mundo com potência diminuída ou ordenada. A explicação é justificada com base na aplicação do Princípio de Potência, derivado da *Física* (VIII, 266a25) de Aristóteles, que diz: uma magnitude ou corpo finito não pode comportar uma potência infinita. De acordo com este princípio, Tomás terá de rejeitar o antigo Princípio de Plenitude, de origem platônica, que diz ter Deus criado o melhor dos mundos possíveis. Os platônicos, de acordo com este princípio derivado de uma passagem do *Timeu* (29b-c), defendiam que Deus era bom e o melhor não podia ter inveja alguma (*Optimus erat, ab optimo porro invidia longe relegata est*).⁸ Sendo assim, eles concluíam que Deus, como Sumo bem, só poderia ter criado o melhor dos mundos, caso contrário seria um Deus mesquinho. Daí a adoção, pelos platônicos, da tese que dizia ter Deus criado o melhor dos mundos, atualizando toda sua bondade em seus efeitos.

Para Tomás, embebido na física aristotélica, que, além do citado Princípio de Potência, defendia a ideia de que o lugar estava contido nos corpos (*Física*, 266a 25), o mundo não poderia comportar o infinito em ato. Devido a isso, Deus, ser infinito, por vontade própria, e não por necessidade, só poderia ter criado o mundo com potência diminuída; e, portanto, não criara o melhor dos mundos.

Ao analisar o texto de Dionísio, Tomás até concede, usando uma terminologia próxima ao platonismo, que todas as perfeições desejadas, numa escala descendente, efluem (*effluunt*) do Sumo bem.⁹ No entanto, a

aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult. Potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit, meliora ea facere quam facit."

⁸ *Timeu* (29e), na tradução latina de Calcidio (s. V). Esta afirmação, segundo alguns, vai dar origem ao Princípio de Plenitude, defendido nos meios platônicos da Idade Média; em reação a isso, teremos o Princípio de Potência e a ideia de Potência ordenada que, entre os escolásticos, serve para embasar a argumentação de que Deus não criou o melhor dos mundos possíveis, mas, por vontade própria, diminuiu sua potência. Esses princípios, que dividem platônicos e aristotélicos desde a Idade Média, reaparecerão na discussão renascentista e moderna (Bruno, Patrici, Mercenne, Descartes, Kant). Para Tomás, ver: *S. theol.*, v. II, Parte 1, q. XXV – *De divina potentia*. Para os platônicos: PEDRO ABELARDO. *Du bien suprême (Theologia summi boni)*. Intr., trad. e notas J. Jolivet. Montreal-Paris: Ballarmin-Vrin, 1978; BRUNO, G. *Del infinito: el universo y los mundos*. Introdução, tradução e notas de M. A. Granada. Madrid: Alianza editorial, 1993. Para uma abordagem histórica do problema: KOIRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979; LOVEJOY, A. *La gran cadena del ser. Historia de una Idea*. Barcelona: Icaria, 1993.

⁹ Temos presente aqui o texto da Suma teológica (vol. I, Primeira Parte, q. VI, a. 2: "*Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a causa. Nona utem effluunt ab eo sicut ab agente unívoco, ut ex superioribus patet; se sicut agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, Nec in ratione generis. Similitudo autem effectus: in causa quidem unívoca invenitur uniformiter; in causa autem aequivoca invenitur excellentius...*")

efusão a que se refere o escolástico não pode ser equiparada à processão (*próodos*) da bondade divina, que “transborda” plenamente no mundo sem sofrer diminuição,¹⁰ como quer Dionísio. No caso de Tomás, Deus, como Sumo bem – assim como a divina Potência infinita ou absoluta –, ao ingressar no mundo, por vontade própria, diminui sua intensidade. Se antes Tomás recriminava Dionísio por não haver estendido o ser à matéria bruta, e por isso podia considerar o ser menor que o bem, agora temos um procedimento inverso: como resultado da aplicação do conceito aristotélico de lugar, tanto a potência divina quanto o bem, não poderão jamais ingressar plenamente no mundo, pois terão de ser diminuídos em obediência à própria constituição do mundo, segundo os preceitos da física aristotélica. Para os platônicos isso é inconcebível: se o Sumo bem não transbordar no mundo como excelência da bondade divina teremos o protótipo de um Deus mesquinho. Na ótica tomasiana, admitir isso seria postular que Deus havia operado como causa não unívoca, por necessidade e não por vontade, o que levaria a entender que Ele teria criado por necessidade e, além disso, seria guiado por seus efeitos.

O mesmo pressuposto tomasiano de que o bem está subordinado ao ser reaparece no tratamento dos transcendentais.

2.3. Ser e bem como transcendentais

Sabe-se que Tomás de Aquino atribui a Deus os predicados *verum* (verdadeiro), *bonum* (bom) e *unum* (uno), e estes, juntamente com os predicados *ens* (ser), *aliquid* (outro) e *res* (coisa), são chamados transcendentais.¹¹ Ao que tudo indica, os transcendentais seriam reversíveis um ao outro, aspecto normalmente aceito pela historiografia crítica. Não obstante, no artigo que abre a primeira seção das *Questões Disputadas sobre a Verdade* (Q. 1, a.1), Tomás explicita que, dentre os demais predicados, o ser (*ens*) antecede a todos. E ele avança um pouco mais quando agrega que o bem não acrescenta nada ao ser seja a nível real (*nec res*) seja a nível racional (*nec ratione*: “*ergo bonum non addit aliquid super ens nec re nec ratione*”(De veritate, q. 21, a 1; Contra Gent., I, 38).

A respeito disso, comenta J.-L. Marion que, quando Tomás postula que “o bem não acrescenta nada ao ser”, nem ao nível real nem ra-

¹⁰ A propósito de Dionísio, podemos ler na “Introdução” de Bento Silva Santos, in DIONÍSIO, 2004, p. 29: “É a Bondade de Deus, isto é, da absoluta *moné* de Deus, que se chega à sua *próodos*, e é por meio dela que Ele, sem necessidade alguma, ‘transborda’ de si, concedendo o ser a outros, sem que Ele mesmo sofra diminuição ou aperfeiçoamento.”

¹¹ Cf. STORCK, A. A noção de indivíduo segundo Tomás de Aquino, in *Analytica*, v. 3, n. 2, p. 13-53, 1998.

cional, ele não se limita a sublinhar a reversibilidade dos transcendentais, como normalmente se admite, mas está introduzindo uma nova tese: a tese da anterioridade do ser sobre o bem.¹² Esta tese, como já vimos, se diferencia significativamente do que vinha sendo admitido até então pela tradição platônica. Com efeito, firmar o primado do ser (*summum esse*) sobre o primado do bem (*summum bonum*) traz como consequência imediata uma metafísica que fixa o ser como Causa primeira, e não mais o Bem. Além disso, a única via metafísica que se abre para ascender a Deus é a do conhecimento, do intelecto, do conceito, e não mais a da vontade ou a da bondade, do dom e do amor (*caritas*). E, de outro modo, a via descendente, que trata da presença do Primeiro princípio no mundo, terá de ser vista a partir de um hiato que se faz acompanhar de uma significativa redução da presença de Deus no mundo. Em suma, Deus como Primeiro princípio, causa ou ser está definitivamente afastado do mundo, e para ingressar nele terá de respeitar os princípios da física – e em outros casos da lógica – aristotélica.

Não deixa de ser significativo que, neste momento preciso da História da Filosofia, vai surgir com Tomás de Aquino, e antes dele com Anselmo, a necessidade de provar a existência de Deus. Em Tomás, temos as “cinco vias” que, segundo ele, servem para provar que “Deus é” (*Deum esse*): “*Respondeo. – Dicendum quod Deus esse, quinque viis probari potest*” (*S. theol.*, I, Q. II, a.3, p. 18). Na raiz disso, podemos desde logo destacar duas coisas. Primeiro que a necessidade de provar que Deus é surge no exato momento em que o Primeiro princípio – a antiga *arké-telos* dos gregos ou mesmo a noção cristã de Trindade – passa a ser visto como substância ou essência *meta-physica*, isto é, separada do mundo e dos homens. Numa escala descendente, de fato, o *summum esse* e o *summum bonum* deixam de fluir em toda sua plenitude no mundo. Por uma via ascendente, passa a vigorar apenas uma perspectiva no caminho de volta ao Ser supremo: a via intelectual afirmativa. Nos sistemas platônicos e neoplatônicos de corte clássico não havia necessidade de provar o Primeiro princípio, pois ele se manifestava efetivamente no mundo e dele os seres participavam e podiam assim experimentá-Lo. Além disso, a via intelectual afirmativa – isto é: aquela que atribui os nomes a Deus, entre eles o nome “ser” – não era a mais importante, pois as outras vias ascendentes – a apofática ou negativa e a mística – se mostravam mais eficazes, como veremos adiante.

Cabe ainda uma última observação. A análise que considera o *summum bonum* um atributo ou predicado de Deus pode remeter a dois

¹² Cf. MARION, 1991, p. 112.

modos distintos de predicação. Se Deus é uma essência ou substância e o sumo bem é a Ele predicável como atributo, podemos entender perfeitamente que Deus é o sujeito e o sumo bem um de seus predicados; ou, de outro modo, podemos considerar que o sujeito e o predicado coincidem; e assim, o Sumo bem seria a própria essência divina.

A problemática acima nos põe outra vez no centro da discussão platônica a respeito do bem. Cabe agora, com o objetivo precípuo de propor na sequência uma análise comparativa mais pontual, retomarmos alguns aspectos do pensamento de Dionísio Areopagita.

Se há uma questão a fazer é a seguinte: porque em Dionísio o *summum bonum* não se subordina ao ser? E outra: como ele se efetiva no mundo por uma escala descendente? E ainda: por quais vias podemos regressar a ele?

3. O primado do bem

Seguimos até aqui com a tese de que, com Tomás de Aquino, a metafísica do bem ficou submetida a uma metafísica do ser e, consequentemente, o bem acabou subsidiário do ser. O aspecto mais destacado atualmente como consequência dessa subordinação é o fechamento da via da *caritas*, da bondade e do dom no tratamento da questão de Deus. Porém, como já deixamos claro desde o início, não nos interessa aqui dar cabida a uma alternativa ao discurso sobre Deus, como Deus do amor ou da *caritas*, tal como propõem, de diferentes perspectivas, muitos autores contemporâneos.

Relembremos que o foco principal da discussão que reconstruímos entre Tomás e Dionísio era o problema da assimetria entre o ser e o bem. Para Dionísio, o bem se estendia a mais coisas que o ser, visto que o ser recuava ante o amplo campo atribuído ao não-ser ou matéria bruta. Por sua vez, Tomás contra-atacava na tentativa de desabilitar a noção neoplatônica de não-ser como matéria prima, colocando em seu lugar a ideia de privação. Com isso, em um primeiro momento, a assimetria pode ser compensada em um momento, pois o ser teria a mesma extensão que o bem, e em outro, o ser – e não mais o bem – segundo nossa proposta de análise, acabava alçado ao mais alto pedestal da metafísica tomasiana.

A questão agora é dirigida a Dionísio: por que o bem não se subordina ao ser?

Dando um passo mais que o da referência tomasiana ao argumento isolado de Dionísio, segundo o qual o bem tem maior extensão

que o ser, cabe neste momento, ainda que sumariamente, apresentar o esquema geral da proposta dionisiana.

No Capítulo IV do tratado *Dos nomes divinos*, Dionísio apresenta a Ideia do Bem como ponto de partida de todo seu sistema. Segundo ele, todo ser tem origem, subsiste e retorna para aquilo que é bom. O Sumo bem, então, se assemelha à Ideia do Bem descrita por Platão na *República* (507b-509c) com base na conhecida analogia do sol. Não obstante, em Dionísio, a iluminação divina se articula como uma grande “cascata de luz” em que dimanam as diferentes processões (*próodos*) das ideias dos seres como uma “imensa circulação de amor”, para usar as palavras de Gilson.¹³ Do alto do céu até a terra, as ideias dos seres se distribuem por degraus e engendram naturalmente uma só hierarquia divina ou celeste.

De acordo com a analogia do sol, fica justificado o ponto de partida da metafísica de Dionísio, pois, tal como o sol torna a visibilidade possível, e é por si mesmo visível, de igual modo o Sumo bem é inteligível como Ideia, estando não apenas acima do ser em dignidade, mas também dando sustentação a ele; e, por fim, tornando as próprias ideias dos seres inteligíveis.¹⁴

Ao final do mesmo Capítulo IV do tratado *Dos nomes divinos*, há um parágrafo em que Dionísio resume os pontos principais de sua metafísica:

Em uma palavra, todo ser vem daquilo que é belo e bom e subsiste naquilo que é belo e bom e se converte naquilo que é belo e bom. E todas as coisas que existem e vêm a ser, existem e vêm a ser por causa daquilo que é belo e bom e para ele todas olham, e por ele tudo se move e se conserva, e de todas as coisas ele é o fim e meio; (...) tudo que existe deriva daquilo que é belo e bom, e todo não-ser reside supersubstancialmente naquilo que é belo e bom ...¹⁵

Podemos, a partir deste parágrafo, destacar os quatro movimentos amorosos desencadeados entre os seres desejosos do bem. O primeiro movimento desce em sentido vertical, do superior ao inferior, pela via da providência (*pronoetikôs*). Através dele todo o ser promana daquele que é bom. O segundo movimento, também vertical, de modo contrário, sobe do inferior ao superior, caracterizando a via da conversão (*epistreptikôs*) ou do retorno. Por ele, todas as coisas criadas tendem para o bem, lugar de onde saíram, como indica de forma figurada a citação acima: “e para

¹³ GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1962, p. 83.

¹⁴ Cf. DIONÍSIO, (ND IV,1), 2004, p. 90, especialmente, a nota 48 do tradutor.

¹⁵ DIONÍSIO, (ND IV,10), 2004, p. 101.

ele todas olham”. Por esses dois movimentos, temos a caracterização de uma das tradicionais representações platônicas da descida da alma (espírito ou Ideia) no mundo. Por um movimento descendente, as almas (não só intelectivas, mas sensitivas e vegetativas) – ou melhor: as ideias dos seres – saem da morada divina (*moné*) e ingressam no mundo, abrigo-se nos seres e dando ser aos entes; e por um movimento reverso, elas retornam ao seu lugar de origem.

O terceiro movimento diz respeito à manutenção de cada ser em seu lugar natural e naquilo que ele é. E é a via da conservação (*sinektikôs*) em que, pelo bem, “tudo se move e se conserva”. A via da comunhão (*koinonikôs*), por sua vez, compreende o movimento horizontal entre os seres de uma mesma espécie.¹⁶

Como bem destaca Bento Silva Santos, em Dionísio, “todas as processões são processões do único Bem originário, que outorga o ser, dá a vida e produz a sabedoria.”¹⁷ E, nesta mesma ordem, o ser é quem por primeiro participa do Bem; e a essência do Bem é que faz com que a bondade se estenda a todos os seres.¹⁸ Além disso, o Sumo bem, concebido como Ideia, ao contrário do que pensava Tomás de Aquino, poderá ser inteligível, tendo em vista que, sendo ele uma “ideia”, compete ao intelecto conhecê-lo. Em Tomás, isso é impossível porque, como já dissemos, ele segue o pressuposto de que o objeto do intelecto é o ser e o da vontade o bem; e que, em última instância, o intelecto dirige a vontade.

Pode-se traçar, ainda com Gilson, uma última interpretação da doutrina das Ideias divinas. Diz ele que, diferentemente de Agostinho, Anselmo, Boaventura e Tomás de Aquino, que identificam as Ideias com Deus, Dionísio entende que as mesmas estão subordinadas a Deus, ou seja, são elas uma espécie de primeira hipóstase; e, deste modo, pelas afirmações “Deus é o Ser” – “Aquele que é” – ou “Deus é o Bem”, devemos compreender que as ideias “ser” e “bem” não são mais que “nomes” atribuídos a Deus; nunca, porém, identificados com a própria divindade.¹⁹

De qualquer forma, a via afirmativa dos Nomes ou Ideias não é para Dionísio a única, tampouco a mais decisiva no tratamento de Deus.

¹⁶ Ver nota 80 do tradutor em DIONÍSIO, (ND IV,10), 2004, p. 102.

¹⁷ SANTOS, B. S. “Introdução”, in DIONÍSIO, 2004, p. 42.

¹⁸ DIONÍSIO, (ND IV,1), 2004, p. 89: “...afirmando que, por ser o bem enquanto bem substancial, difunde a sua bondade em todos os seres”; na tradução catalã, DIONISI. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução e edição de Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1986, p. 63: “Afirmen, també, que l'ésser del bé essencial, és qui fa que la bondat s'estengui a tots els éssers.”

¹⁹ Cf. GILSON, 1962, p. 83; e DIONÍSIO, (ND V, 4), 2004, p.129.

Sua proposta tem em vista dois passos mais elevados: o da via negativa ou apofática e o da via mística ou simbólica.

Se pela via afirmativa, Deus era identificado com os nomes Bem, Ser, Vida e Sabedoria, a via negativa se recusará a fazer o mesmo, tendo em vista que estes nomes são ditos sempre de forma inadequada ou imprópria, dado que Deus os possuiria de uma maneira superlativa ou super-eminente (*hyperékhos*).²⁰ Da perspectiva da teologia negativa, pode-se, então, dizer que Deus não é o Bem, não é o Ser, não é a Vida e não é a Sabedoria. E se antes, pela via positiva, afirmou-se que Deus é o Sumo bem, com Dionísio agora retrucamos: “E nem mesmo o nome de bondade impomos a ela (a Suprema divindade) de modo ajustado, mas pelo desejo de entender e dizer algo acerca daquela natureza inefável, consagramos-lhe, primeiro, o mais venerável dos nomes.”²¹

Deste ponto de vista, fica claro que o Sumo bem é a ideia mais adequada para nomear Deus. Também se evidencia que este nome, apesar de sua mais alta eminência, jamais poderá ser atribuído propriamente a Deus, pois Ele, em última análise, é mais que a Ideia de Bem e mais que a Ideia de Ser. Neste sentido, em uma escala hierárquica, a Ideia de Bem poderia ser tomada como a primeira hipóstase divina e a de Ser como a segunda; e estas duas ideias, assim como todas as outras (Vida, Sabedoria), seriam negadas como nomes identificáveis a Deus. Talvez aqui, novamente, se possa ver a sombra da teoria das ideias na recusa da assimilação de Deus ao nome ou ideia de Bem, que ilumina todos os seres. O Sumo bem, em última instância, não seria mais que um dos nomes divinos; o mais adequado com certeza, mas sempre distinto de Deus.

É importante observar que o método apofático não pretende negar o que foi conquistado anteriormente por meio da atribuição de nomes a Deus. Ao contrário, esta via espiritual tem em vista alçar a alma a um nível mais elevado de compreensão em que a contemplação ascende no sentido de chegar a um estágio de plena suspensão da própria atividade discursiva (predicativa ou nominativa). É o momento antecede a via unitiva, própria à teologia mística ou simbólica. Neste último estágio, o da mística, o ofuscamento da inteligência pela luz excessiva joga o conhecimento teórico ou afirmativo numa região super-luminosa, de treva ou ignorância; e ali, sem nomes ou palavras, efetivar-se-á, por fim, a união com o Inominável.²²

²⁰ SANTOS, B. S. “Introdução”, in DIONÍSIO, 2004, p. 37.

²¹ Cf. DIONÍSIO, (ND XIII, 3), 2004, p.175-76.

²² Cf. DIONÍSI. 1986, p. 27 (*Introducció*).

Deste modo, podemos dizer, por fim, que a via mística ou simbólica de Dionísio se distingue da teologia negativa ou apofática na medida em que remete ao exercício e à prática. A mística ou teologia simbólica é, em suma, uma “experiência vivida” (*páskhein tà theîa*)²³, na qual o conhecimento não se guia mais por palavras, conceitos ou nomes, mas pela experimentação do conhecido; e o ser do conhecido se dilui no ser que conhece.

4. Conclusão: Sumo bem um conceito polissêmico

Neste momento da conclusão, estamos em condições de distinguir dois significados gerais na expressão *Summum bonum*: o Sumo bem transcendente, absoluto ou fora do mundo e o Sumo bem no mundo ou imanente. Por sua vez, estes dois significados gerais se ramificam em outras significações subsidiárias mais específicas.

1. O Sumo bem transcendente, em amplo sentido, pode ser identificado com Deus: *Deus est summum bonum*. Não obstante, podemos tomar o conceito de Deus tanto como Bem quanto como Ser e, em ambos os casos, o bem e o ser poderão ser associados a Deus, no sentido de que os predicados “bem” ou “ser” coincidem com o sujeito “Deus”. Assim, Deus poderá ser enunciado como Sumo bem ou Sumo ser.

Não obstante, se os termos forem tomados como não coincidentes, isto é, o “bem” ou “ser” são predicados do sujeito “Deus”, então, o termo “Deus” não se identificará com os predicados “bem” ou “ser”. Neste caso, poder-se-á dizer, por fim, que *Deus non est summum bonum e non est summum esse*. Na linha da teologia negativa, o divino poderá ser pensado como um superlativo. Será enunciado como mais que bem ou mais que ser.

E ainda, em um último caso, podemos identificar o termo “bem” ao termo “Deus”, mas sobrepor o “ser” ao “bem”, o que caracterizaria a metafísica do bem de corte platônico. Ou, ao contrário, o termo “ser” poderia coincidir com o termo “Deus” e se sobrepor ao bem, o que caracterizaria a chamada metafísica do ser (ou do Êxodo), retomada pela vertente escolástico-aristotélica. Cabe observar que a tradição que associa

²³ Cf. SANTOS, B. S. “Introdução”, in DIONÍSIO, 2004, p. 40. Em DIONÍSIO, (ND II,9), 2004, p. 79, lemos: “Mas essas coisas foram suficientemente tratadas por nós em outros lugares e foram celebradas pelo nosso nobre mestre de modo admirável em seus *Elementos teológicos*, quer as tenha recebido dos escritores sagrados, quer as tenha extraído mediante uma investigação científica das sagradas escrituras, depois de muito exercício e prática, quer tenha sido iniciado por uma inspiração mais divina, depois de ter não só aprendido mas também experimentado as coisas divinas...”

Deus ao bem, e não o ser – e, por isso, professa a ideia de um Deus moral –, mais tarde estará presente em Leibniz e no próprio Kant.

Passemos agora ao Sumo bem imanente, relativo ou no mundo.

2. O Sumo bem imanente, relativo ou no mundo, por sua vez, poderá de igual modo indicar uma ordem de perfeição dos seres ou uma hierarquia de perfeição do bem. Em ambos os casos, o Sumo bem no mundo se define como o ponto de convergência de todos os bens particulares. Não obstante, cada ser particular, no âmbito de sua escala, poderá atingir o mais alto grau de excelência através do desenvolvimento de sua máxima potencialidade e, com isso, atingir em si e por si mesmo o Sumo bem. Deste modo, haveria duas compreensões possíveis do Sumo bem. Ele tanto pode indicar a totalidade da escala de perfeição dos seres ou do bem, quanto a excelência alcançada em cada um desses graus de perfeição em particular.

De qualquer modo, o Sumo bem seria identificado com uma causa final – nunca, porém, com uma causa inicial ou eficiente –, para a qual tenderiam todos os bens ou seres em particular. Tomado deste modo, não haveria diferença entre platônicos e aristotélicos. A diferença residiria mais no aspecto referente ao conteúdo destas ordenações: se para os platônicos, a ordem hierárquica é de cunho moral, posto que radicada no bem, e a atração se dá mediante o exercício do amor ou da *caritas*; no caso da escolástica, a ordem de perfeição dos seres decorre de um entrelaçamento quase-natural – e, portanto, não construído –, entre os mesmos. Em um caso, o Sumo bem diz respeito aos movimentos que constroem uma ordenação do mundo a partir de valores como o amor ou a *caritas*; o Sumo bem é, então, a máxima fluência do bem no mundo e o modelo aqui é a comunhão (*koinonikôs*), a *comunitas*, que é anterior e superior aos seres individuais. No segundo, tem relação com a manutenção quase-natural de uma ordenação social, em que a soma dos individuais resultam no comum; o modelo aqui já é a *societas*, e não mais a *polis* ou a *comunitas*.

Uma última conceituação do Sumo bem pode advir da diferenciação entre o que é uma Ideia que ilumina e uma ideia que é abstraída dos entes particulares. No primeiro sentido, o Sumo bem é tomado como uma Ideia que, ao sair de si e voltar a si, imprime a bondade na totalidade dos seres particulares, independentemente de que esta ideia seja identificada com Deus ou com as Ideias na mente divina. No segundo, o Sumo bem não realiza o movimento de sair de si, mas resulta de um processo de abstração do que há comum (*species*) a cada ente em particular.

Referências

- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- BRUNO, G. *Del infinito: el universo y los mundos*. Introdução, tradução e notas de M. A. Granada. Madrid: Alianza editorial, 1993.
- DIONÍSIO. Pseudo-Areopagita. *Dos nomes divinos*. Introdução, tradução e notas de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar editorial, 2004.
- _____. *Dels noms divins. De la teologia mística*. Tradução catalã e edição de Josep Batalla. Barcelona: Editorial Laia, 1986.
- GILSON, E. *L'Esprit de la philosophie médiéval*. Paris: 1948.
- _____. E. *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1962.
- KOIRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- LOVEJOY, A. *La gran cadena del ser. Historia de uma Idea*. Barcelona: Icaria, 1993.
- MARTINS, M. M. *Santo Agostinho no pensamento de J.-L. Marion: uma leitura de 'Dieu sans l'Être'*. In: Lusofia, Covilhã, 2008. Texto disponível em: www.lusofia.net.
- MARION, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 1991.
- _____. *"De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique"*, in *L'être et Dieu. Travaux du CERIT*. Paris: Éditions du Cerf: 1986
- PEDRO ABELARDO. *Du bien suprême (Theologia summi boni)*. Intr., trad. e notas J. Jolivet. Montreal-Paris: Ballarmin-Vrin, 1978.
- PEDRO LOMBARDO. *Sententiae in IV Libros distinctae*. 3 vols. Grottaferrata: 1971.
- PLATÃO. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. In: *Socitate operis Coniuncto* P. J. Jensen e Edidit J. H. Waszink. Editio altera. London-Leiden: E. K. Brill (Plato Latinus 4), 1975, pp. CXCIV – 436.
- STORCK, A. "A noção de indivíduo segundo Tomás de Aquino", *Analytica* 3.2 (1998): 13-53.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/UCS, 1980.
- _____. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão de Moura. Porto Alegre: Edipucrs/Est, 1996.

_____. *Le questioni disputate*. Testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana. Vol. III – *La veritate* (Questioni 21-29). Bolonha: Edizioni Studio domenicano, 1993.

Resumo: Investiga-se o significado do *summum bonum* (sumo bem) na perspectiva medieval. Inicialmente, apresenta-se a tese de Tomás de Aquino segundo a qual o *summum esse* (Sumo ser) fica submetido ao Sumo bem. Depois, recupera-se o viés platônico, sobretudo o de Dionísio Areopagita, em que o Sumo bem ocupa um lugar privilegiado em relação ao ser, que dele é subsidiário. No entanto, recuperar a metafísica do bem em confronto com a metafísica do ser não nos levará ao caminho que, atualmente, propõe retomar a ideia de Deus em termos da metafísica do bem e do amor. De outro modo, nosso objetivo é o de simplesmente indicar a multiplicidade dos significados do predicado *bonum* e da expressão *sumo bem* em seu uso medieval.

Palavras-chaves: *Summum bonum*, *Summum esse*, metafísica, ética, valores.

Abstract: This paper investigates the meaning of *summum bonum* (highest good) from the medieval perspective. It begins by presenting Aquinas, according to whom *summum esse* (highest being) is submitted to the highest good. We then recover the Platonic view, mainly in Dionysius, for whom the highest good has a privileged place relative to being. However, recovering the metaphysics of good does not bring us to the path that currently places the idea of God in terms of a metaphysics of good and love. Our goal here is merely to indicate the various meanings of the predicate *bonum* and of the phrase 'highest good' in its medieval uses.

Keywords: *Summum bonum*, *Summum esse*, metaphysics, ethics, values