

É incontestável o valor do outro para a cultura contemporânea. Depois das filosofias modernas, centradas no "eu penso", o tema do outro ressurge em meio à defesa ética de sua irreduzibilidade e da mútua interdependência entre os seres humanos. Menos evidente, porém, é o significado do "outro" e sua relevância na cultura medieval e, em particular, na filosofia e na teologia de Tomás de Aquino.

Sergio de Souza Salles

Diversidade e alteridade em Tomás de Aquino

Diversity and alterity in Thomas Aquinas

SERGIO DE SOUZA SALLES*

Resumo

Um dos temas mais fascinantes da filosofia contemporânea é, sem dúvida, o do outro como diversidade e alteridade. Tomás de Aquino dedicou-se intensamente à categoria do outro no contexto de sua reflexão filosófica e teológica. E, juntamente com o tema do outro, aprofundou a análise filosófica da diversidade e da alteridade, a fim de orientar igualmente a sua teologia do Deus que é o mesmo quanto à essência e outro quanto às pessoas. A pluralidade das pessoas divinas, à qual se refere o nome Trindade, parece implicar uma alteridade real em Deus. Eis a razão pela qual decidimos investigar as obras filosóficas e teológicas de Santo Tomás a respeito do outro, da diversidade e da alteridade.

Palavras-chave:

Tomás de Aquino; Outro; Diversidade; Alteridade.

Abstract

One of the most fascinating subjects of contemporary philosophy is

undoubtedly the other as diversity and alterity. Thomas Aquinas intensely devoted himself to study the other in his philosophical and theological thinking. At the same time, deepened the philosophical analysis of diversity and otherness to also guide the theology of a God that is the same in substance and another in ratio to people. The plurality of divine people, to which refers the name Trinity, seems to imply a real alterity in God. That's the reason why we decided to investigate St. Thomas' philosophical and theological writings about the other, diversity and alterity.

Keywords:

Thomas Aquinas; Other; Diversity; Alterity.

Introdução

É incontestável o valor do outro para a cultura contemporânea. Depois das filosofias modernas, centradas no "eu penso", o tema do outro ressurge em meio à defesa

* Doutor em Filosofia pela PUC/RJ; docente da Universidade Católica de Petrópolis/RJ, do Instituto de Filosofia João Paulo II/RJ e dos Institutos Superiores de Ensino La Salle - RJ; salles.sergio@oi.com.br

ética de sua irredutibilidade e da mútua interdependência entre os seres humanos. Menos evidente, porém, é o significado do “outro” e sua relevância na cultura medieval e, em particular, na filosofia e na teologia de Tomás de Aquino.

Na cultura escolástica, o tema do outro (“*alius*”) encontra-se indissociavelmente vinculado à teologia e à filosofia. É um tema teológico porque tem sua fonte revelada no mistério cristão do Deus uno e trino. Com efeito, no âmbito da escolástica, compete à ciência teológica a demonstração da não-contraditoriedade da fé¹ na distinção das pessoas divinas e na identidade e unicidade essencial de Deus – o que o teólogo cristão, aliás, não pode fazer sem o recurso à filosofia.

É tema filosófico e, em particular, metafísico, pois remete à procura pela(s) causa(s) última(s) da distinção entre os entes e entre os princípios constitutivos do ente enquanto tal. Mas, sobretudo, a fonte das especulações medievais sobre o outro é aquele espírito de síntese entre a teologia e a filosofia. Síntese, ainda que imperfeita, do conhecimento do outro, quer seja humano, quer seja divino, quer seja ainda, à luz da fé, humano e divino.

Uma das razões para um estudo da diversidade e da alteridade em Tomás de Aquino é justamente a sua visão conciliadora e comple-

mentar da abordagem filosófica e teológica da categoria do outro (“*alius*”). É o que procuraremos demonstrar ao longo desta reflexão, cujo ponto de partida é a análise dos significados de “*alius*”, “*diversitas*”, “*differentia*” e “*alteritas*” em Tomás de Aquino.

Outra razão pode ser obtida da literatura contemporânea sobre o tema da alteridade em Tomás de Aquino. Afinal, há quem defenda o uso do termo alteridade para expressar a distinção das pessoas divinas. Nessa linha interpretativa, encontram-se a interpretação de Mario Pangallo (1998) e Gilles Emery (2007). É nosso intuito, ainda que secundário, questionar se o termo (“*alteritas*”) é atribuído realmente por Tomás de Aquino para explicar as pessoas da SS. Trindade.

A fim de alcançar esses objetivos, procedemos à análise por pares de termos para facilitar o acompanhamento não só do léxico tomista, mas sobretudo das questões e respostas abordadas pelo autor. Guiam-nos os seguintes pares conceituais na tentativa de estabelecer a síntese filosófico-teológica genuína do Doutor Angélico sobre o tema do outro: 1) *alius-diversus*; 2) *diversitas-differentia*; 3) *differentia-alteritas*.

Alius e diversus

Tomás de Aquino volta-se in-

¹ Deve-se observar que não se trata, nesse caso, de demonstrar o próprio conteúdo da fé, mas a sua não-contraditoriedade, ou seja, a sua não-oposição à razão humana. Em outros termos, é tarefa do teólogo demonstrar que as duas proposições, “Deus é uno” e “Deus é trino”, não são contraditórias. Ou, ainda, é sua responsabilidade conciliar, de modo razoável, as proposições “Deus é um só” e “O Pai, o Filho e o Espírito são um só Deus”.

tensamente em sua obra para o tema do outro. Ele o faz com frequência como teólogo que procura aprofundar os mistérios de sua fé, dando-lhe o necessário suporte intelectual. Com efeito, desde seus primeiros escritos, Tomás de Aquino (2002a, p. 332) procura resolver se o Filho é outro ("*alius*") em relação ao Pai. Essa é uma questão que o acompanhará ao longo de sua carreira acadêmica e cuja solução se depara com dificuldades presentes na própria linguagem, ou seja, com o nosso modo imperfeito de significar o outro.

O que permanece constantemente da leitura dessas questões é o caráter filosófico e analítico da resolução proposta pelo autor, que não concebe a noção de outro como unívoca. Ao contrário, entende-a como possuindo duplo significado análogo, a saber: 1) em sentido estrito, "outro" diz-se em relação ao que é diverso ("*diversum*"); 2) em sentido lato, ao que é distinto ("*distincto*"), mas não necessariamente diverso. A analogia da noção de "outro" funda-se na noção comum de distinção ("*distinctio*"), pois todo diverso é distinto, ainda que nem todo distinto seja diverso.

Nessa primeira aproximação ao tema do outro, vê-se claramente o elo estabelecido entre a noção de "*alius*", "*diversus*" e "*distinctus*". O outro enquanto "*alius*" pode ser "*diversus*" ou "*distinctus*". Mas por

que razão haveria Tomás de Aquino de estabelecer uma distinção entre o *alius qua diverso* e o *alius qua distincto*?

Como veremos, isso resulta, primeiramente, da categoria filosófica do "*diversum*" que, desde Aristóteles, supõe ser esta uma diversidade essencial, enquanto a categoria do "*distincto*" é mais universal e indeterminada a esse respeito. Em segundo lugar, a flexibilidade e a abertura das categorias filosóficas, incluindo-se aí a de "outro", é uma necessidade para o teólogo que procura saber se o Filho é, ou não, outro em relação ao Pai.

Em relação ao duplo modo de significar um outro ("*alius*"), acrescenta Tomás de Aquino (2002a, p. 334; 2002c, p. 309) novo desdobramento. Trata-se de uma precisão a respeito do primeiro sentido, pois, em sentido metafísico, o outro como diverso diz-se do que não é o mesmo quanto à substância ("*substantia*"²), mas, como substância, pode ter igualmente duplo sentido. Portanto, é preciso explicitar os significados de outro em razão dos significados de substância.

Nessa nova comparação conceitual, Tomás de Aquino passa a empregar o termo "outro" em dois sentidos: 3) um universal, para designar o diverso quanto à essência ("*essentia*"); 4) um particular, para significar o distinto

² Por "substância", entende-se o ente cuja essência compete ser em si, e não em outro. Noção oposta à de "acidente", que denota o ente cuja essência compete ser em outro, e não em si. A substância pode ser designada ainda por três outros nomes: 1) o de coisa da natureza ("*res naturae*"); 2) o de subsistência ("*subsistentia*"); 3) o de hipóstase ("*hypostasis*"). Sobre essas noções, confira Tomás de Aquino (2001, p. 525-527).

quanto à subsistência³, ao supósito ("*suppositum*")⁴ ou à pessoa ("*persona*")⁵. Nesse último caso, deve-se acrescentar que "outro" supõe um nome particular a fim de indicar a distinção da substância em razão de sua dignidade em ser pessoa (ibid., p. 549).

É aqui que Tomás de Aquino revela-se portador de uma tradição filosófica, cuja origem está no cristianismo. Afinal, em sua análise filosófica de "*alius*", compreende o outro como incomunicável por ser pessoa. A noção do outro enquanto pessoa é irreduzível à noção de outro-ser ("*aliud*") e à de ser-outro ("*alter*"), conforme veremos.

É importante observar que o sentido universal de "outro" é uma clarificação do seu sentido estrito, enquanto o sentido particular de "outro" é um caso de seu sentido lato. Em síntese, poderíamos resolver os quatro sentidos acima apresentados em dois: 1) em sentido estrito e universal, "outro" diz-se do diverso quanto à essência; 2) em sentido lato e particular, "outro" diz-se do que é distinto em razão de ser pessoa.

Graças à compreensão da riqueza semântica de "outro" ("*alius*"), Tomás pode afirmar, sem contradição e por analogia, que o Filho é outro em relação ao Pai no sen-

tido de que é distinto (quanto à pessoa), mas não diverso (quanto à essência e ao ser). Assim, o Pai e o Filho são "outro e outro" ("*alius et aliud*") quanto às pessoas, mas não são "outro-ser e outro-ser" ("*aliud et aliud*") quanto à essência (ibid.2002a, p. 333; 2001, p. 547-548; 2002c, p. 82-85).

Cabe aqui ainda uma nova distinção, entre o sentido de "outro" como "*alius*" e como "*alienum*", já que, nesse último termo, expressasse não só o conceito de dessemelhante, mas, sobretudo, do outro enquanto estranho/extrínseco ("*extraneus*"), o que não é pressuposto na noção de "*alius*". Em suma, "*alius*" sempre pressupõe a distinção (em sentido lato e particular) e a diversidade (em sentido estrito e universal), mas não se refere ao ser estranho/extrínseco (ibid., 2001, p. 549).

No vocabulário filosófico de Tomás de Aquino, o que há de comum nos modos de dizer o "outro" é sempre a presença de uma distinção ("*distinctio*"), e não necessariamente da diversidade ("*diversitas*"), da diferença ("*differentia*") ou mesmo da alteridade ("*alteritas*"). À primeira vista, pode parecer alheio ao senso comum que o "outro", em seu sentido lato, possa significar o que não pressupõe a di-

³ Por "subsistente", entende-se todo ente individual que subsiste em um único ato de ser ("*actus essendi*"). Na filosofia tomista, o ente é o que tem ato de ser ("*id quod habet esse*") e, por isso, não se deve confundir a noção de ente ("*ens*") com a de "ser" (esse). Para o Aquinate, o ser é o ato de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições do ente. A esse respeito, confira Tomás de Aquino (2003, p. 184-185).

⁴ Por "supósito" ("*suppositum*") ou "hipóstase" ("*hipostasis*"), compreende-se o ente singular completo, ou seja, o singular subsistente, p.ex., Sócrates, Platão, etc. Daqui resulta que o "supósito" é o que é por si mesmo subsistente e incomunicável a outro.

⁵ "Pessoa", por fim, é o nome dado ao ente singular subsistente ("*suppositum*") que possui a dignidade de uma natureza racional e espiritual.

versidade, a diferença e a alteridade, mas somente a distinção. Todavia, esse desconforto nocional tende a desaparecer no momento em que aprofundarmos os significados de *diversitas*, *differentia* e *alteritas* no *corpus thomisticum*.

Diversitas e differentia

O *locus* clássico da abordagem da diversidade e da diferença para um autor medieval é a *Metafísica* de Aristóteles (CENTORE, 1972). A leitura do capítulo nono do quinto livro e do terceiro capítulo do décimo livro da *Metafísica* apresenta o contraste entre diversidade e diferença que encontraremos mais tarde nas obras do Aquinate.

É mister destacar que os distintos significados de diversidade e diferença são múltiplos como múltiplos são os significados de ente. Aristóteles esforçou-se por classificá-los em sua *Metafísica*. Entretanto, não é necessário enumerá-los todos aqui para delimitar em que consiste a distinção entre o diverso e o diferente na filosofia aristotélica, pois a diferença é uma noção mais restrita ou menos extensa do que a de diversidade.

Com efeito, para Aristóteles (REALE, 2002, p. 217-219), todo diferente é diverso, mas nem todo diverso é diferente. Deduz-se isso do fato de que diversas dizem-se as coisas que não são únicas e idênticas, seja quanto à substância, à espécie ou à matéria. Já diferentes dizem-se as coisas que, mesmo sendo diversas, são por alguma razão a mesma. Da comparação entre coisas diferentes, resulta que são diferentes, por

exemplo, os indivíduos que pertencem à mesma espécie e as espécies que pertencem ao mesmo gênero. A identidade aqui exemplificada é, obviamente, a específica e a genérica. Em suma, devemos procurar a diferença somente naquelas coisas que em parte são idênticas e em parte diversas, enquanto a diversidade encontra-se naquelas coisas que de nenhum modo são idênticas.

Em seu *Comentário à Metafísica* (1995, p. 650-657), Tomás de Aquino acompanha a distinção aristotélica entre diversidade e diferença, aprofundando-a e incorporando-a à sua própria filosofia. Para o Aquinate, o diverso ("*diversum*") diz-se do que é total e absolutamente oposto ao mesmo, enquanto o diferente ("*differens*"), do que é parcial e relativamente oposto ao mesmo. Acrescenta ainda que as coisas ditas diversas o são por si mesmas ("*seipsas diversa sunt*"), enquanto aquelas ditas diferentes o são por outro ("*aliquo alio*"). Por definição, portanto, toda diferença pressupõe a conveniência em algo, pois toda coisa diferente em parte coincide com a outra da qual difere. Por seu turno, toda diversidade funda-se no ser que é por si mesmo outro ("*esse quod est aliud*"). Do ser-outro diz-se que é propriamente diverso, e não diferente.

Recupera-se, assim, coerentemente, aquele primeiro sentido estrito e universal do outro como ser que é diverso a partir da reflexão sobre o diverso como ser que, sendo oposto ao mesmo absolutamente, é por si mesmo outro.

Não obstante, reconhece Tomás de Aquino que o sentido próprio de diverso e de diferente não impede um uso no qual ambas as noções se aproximam, ainda que imprópriamente. É o que ocorre com as coisas que, sendo de gêneros distintos e nada possuindo em comum, são ditas diferentes. Há, assim, um duplo significado de diferente/diferença em Tomás: 1) um próprio, distinto de diverso/diversidade; 2) um impróprio, sinônimo de diverso/diversidade.

Em suas demais obras, Tomás de Aquino retomará a mesma distinção conceitual, proposta por Aristóteles, entre diversidade e diferença no âmbito de sua reflexão teórica sobre o "outro" ("*alius*"). No *Comentário às Sentenças* (2002a, p. 281-283), ao investigar se Deus é o ser de todas as coisas, depara-se com uma objeção que conclui pela identidade de Deus e das coisas em razão da inexistência de diferença entre os mesmos. Com efeito, sustenta a objeção que todas as coisas que são e em nada diferem são a mesma. Ora, como Deus e as coisas são e em nada diferem, então são o mesmo, conclui sua objeção.

É justamente por negligenciar a distinção entre o diverso e o diferente que a objeção proposta infere a plena identidade do ser divino e do ser das coisas. Mas, pondera Tomás de Aquino (2002a, p. 282), os entes primeiros são diversos por si mesmos e os entes provenientes dos primeiros são diferentes por diversidades primeiras. Com Aristóteles novamente, reafirma que o diverso diz-se absolutamente,

enquanto o diferente é dito relativamente. Por essa razão, o ser de Deus e o ser criado não diferem por alguma diferença acrescida, mas são diversos por si mesmos. Como todo diverso é o ser que é por si mesmo outro, então Deus é outro ("*aliud*"), em sentido próprio e estrito em relação às demais coisas.

Em suas *Questões sobre a Potência Divina*, por ocasião da questão sobre a simplicidade da essência divina, Tomás de Aquino (2003, p. 195) reitera que o diverso e o diferente são distintos. O diverso diz-se do que não é o mesmo em absoluto ("*non est idem absolute*"), enquanto o diferente diz-se em relação a algo ("*ad aliquid*"), pois todo diferente o é por algo. Lembra-nos que o termo "diferente" pode ser utilizado em sentido estrito, significando o que difere por algo, ou em sentido abrangente, para significar o que difere por si mesmo ("*per se ipso*"). Nesse último caso, diferente torna-se sinônimo de diverso, enquanto no primeiro não o é.

A fim de esclarecer a importância teórica da distinção entre o diverso e o diferente, o Doutor Angélico aplica sua análise ao exame da veracidade da seguinte proposição: "Todas as coisas que são e em nada diferem são a mesma". Tal proposição, aliás, e servira de base, em seu *Comentário às Sentenças*, para a formulação da objeção que identificava Deus e o ser das criaturas. No sentido estrito de diferença, uma tal proposição é falsa, pois todas as coisas que são e em nada diferem não são necessariamente a mesma. Afinal, embora não sejam diferen-

tes, podem ser diversas. Mas, como todo diferente é diverso, então, em sentido lato, a proposição é verdadeira, pois diferente pode assumir, ainda que impropriamente, o significado idêntico ao de diverso.

O mesmo vale para a interpretação da seguinte proposição: "Deus é diferente das outras coisas". No sentido estrito de diferença, a proposição é falsa, pois Deus e as criaturas não coincidem em nada e não diferem em razão de alguma diferença ulterior. No sentido lato, porém, é legítima em razão da mesma ressalva anterior, a saber: o diferente, em sentido impróprio, significa o mesmo que o diverso. Nessa acepção imprópria, Deus é diferente das outras coisas porque é diverso. A diversidade, doravante, implicará sempre que o ser é por si, e não por alguma diferença, outro distinto absolutamente do mesmo.

Duas observações são oportunas. Em primeiro lugar, embora o argumento de Tomás não explicita a consideração inversa, é fácil entender que a proposição "todas as coisas que são e em nada divergem são a mesma", bem como a proposição "Deus é diverso das outras coisas", são sempre consideradas verdadeiras. Em segundo lugar, as proposições que privilegiam o uso do termo diferente, quando verdadeiras graças ao sentido impróprio, não são verdadeiras porque as coisas diversas são diferentes, mas porque as diferentes são diversas.

Também na *Suma Teológica* e na *Suma Contra os Gentios*, Tomás de Aquino (1977, p. 21-22; 2002b, p. 595) apresenta a distinção aristo-

télica entre o diferente e o diverso por ocasião da resposta à terceira objeção segundo a qual "todas as coisas que existem e que não diferem de modo algum são idênticas". Trata-se, aliás, da mesma premissa maior que acompanhava as objeções no *Comentário às Sentenças* e nas *Questões sobre a Potência Divina*.

Em sua resposta, vincula a mencionada distinção conceitual ao seu fundamento ontológico. Com efeito, duas coisas diferentes entre si o são por diferenças que as constituem. Por essa razão, coisas diferentes são necessariamente compostas. Mas duas coisas diversas, que o são por si mesmas, não o são por diferenças que as constituem. Logo, duas coisas diversas não são necessariamente compostas. É por isso que os seres simples (p. ex., os anjos) são necessariamente diversos por si mesmos, e não por diferenças acrescidas à sua constituição ontológica.

Ainda na *Suma Teológica*, acrescenta Tomás de Aquino (2001, p. 549), por ocasião da questão se o Filho é outro ("*alius*") em relação ao Pai, uma ulterior precisão. Não só na escolástica medieval, mas também hoje, há quem indique a pluralidade em Deus graças à diferença das pessoas divinas. Tomás, porém, recusa enfaticamente a atribuição de qualquer diferença às pessoas divinas. Alega, para tanto, que toda diferença importa uma distinção da forma. Aqui, Tomás não utiliza a noção de diferença em seu sentido estrito e próprio, mas lato e impróprio. Afinal, o di-

ferente só é o mesmo que o diverso quando há distinção da forma, ou seja, diversidade da essência, natureza ou substância.

É evidente que há, para o Aquinate, um uso próprio e um impróprio do termo "diferença", sendo o contexto teórico que esclarecerá o seu uso. É justamente em razão do contexto teológico do debate que o próprio Tomás prefere o uso da linguagem da distinção ("*distinctio*") à da diversidade e da diferença.

É o que se pode notar, na *Suma Teológica*, quando Tomás interpreta o termo "*differentia*" nas obras dos Padres da Igreja, em particular na tradução latina do *De Fide Orthodoxa* de Damasceno. Aqui, explica a fórmula "diferença das pessoas" como empregada no sentido de "distinção das pessoas". A análise filosófica dos significados do termo diferença promove, assim, uma releitura das fórmulas dos Padres que evita qualquer contradição com o sentido filosófico dos termos empregados pelo teólogo.

Em suma, o Doutor Angélico ora correlaciona a diferença à diversidade, ora a diferença à distinção. Mas sempre o faz consciente de que se trata de um uso impróprio e abrangente. Em seu sentido propriamente filosófico, a diferença só convém às coisas que em parte coincidem e em parte não. Por seu turno, em seu sentido próprio, a diversidade só convém às coisas que são por si mesmas distintas, ou seja, que são distintas pela forma, essência ou substância. Mas, em seu sentido impróprio, tanto a diferença quanto a diversidade

podem ser empregadas para significar a distinção.

Differentia e alteritas

Dos pares que nos propusemos a analisar, resta-nos apenas um, aquele que compara a diferença ("*differentia*") à alteridade ("*alteritas*"). O debate escolástico em torno da alteridade remonta ao *De Trinitate* de Boécio, que discute se ela é o princípio da pluralidade.

A herança teórica de Boécio faz-se notar em seus comentadores medievais do séc. XII, para os quais onde há pluralidade há também alteridade (EVANS, 1975). Não só a pluralidade pressupõe a alteridade, como também a mutabilidade. Por essa razão, os comentadores latinos de Boécio excluíam categoricamente de Deus a alteridade e, com ela, a pluralidade e a mutabilidade.

No primeiro artigo da quarta questão de sua exposição ao *De Trinitate* de Boécio, Tomás de Aquino (2008) questiona se a alteridade ("*alteritas*") é a causa da pluralidade ("*pluralitas*"). Propõe-se a tratar especificamente da alteridade e, por meio dela, da diversidade e da diferença, a fim de estabelecer, em última instância, a(s) causa(s) da pluralidade.

Em sua resposta à questão, afirma, com Aristóteles, que uma coisa diz-se plural em razão de ser divisível ou dividida e diz-se una na medida em que é indivisível. Assim sendo, a causa da pluralidade deve ser a mesma que a da divisão. Tomás, assim, reinterpreta o tema boeciano da alteridade à luz da di-

visão.

Em seguida, faz uma ressalva críptica: não é a mesma a causa da pluralidade nas coisas posteriores e compostas em relação à causa da pluralidade nas coisas primeiras e simples. Mas, antes mesmo de determinar a diversidade das causas da pluralidade nos entes simples e compostos, lembra que a divisão na ordem da quantidade não é a mesma da divisão na ordem do ser.

Com efeito, a parte de uma linha é dividida de outra parte em razão da diversidade de lugares. A diferença entre as partes da linha e a pluralidade daqui decorrente tem sua razão na divisão do contínuo quantitativo pela extraposição de suas partes integrantes. Já no caso da divisão na ordem do ser, uma coisa distingue-se de outra, nos diz Tomás, em razão de diversas diferenças constitutivas ("*diversas differentias constitutivas*"). Em outros termos, a razão para a diversidade encontra-se na própria constituição ontológica do ente, pois mesmo os indivíduos diferentes entre si e pertencentes à mesma espécie são diversos segundo o seu ser (WINIEWICZ, 1977).

Ainda assim, restaria determinar a causa da diversidade na constituição ontológica dos entes simples e compostos, o que conduz Tomás de Aquino à sua filosofia do outro enquanto uma noção transcendental conversível com a de ente. O outro enquanto "*aliquid*" reveste-se de importância decisiva para a filosofia tomista dos transcendentais e para o tema particular de nossa investigação.

Para o Aquinate, o ente ("*ens*") enquanto tal não pode ser dividido. Afinal, o ente só pode ser dividido por sua negação, ou seja, pelo não-ente ("*non ens*"). Daqui Tomás conclui que este ente não pode se dividir *daquele* outro senão houver *neste* a negação *daquele* outro ente. Como destaca Jan Aertsen (2003, p. 218-219), é patente que a divisão, para Tomás de Aquino, pressupõe a afirmação e a negação, mas também a relação de um ente com outro ente.

Daí a importância do conceito transcendental "*aliquid*", que literalmente quer dizer "outro que". Como todo ente é determinado em seu modo de ser (ou seja, em sua essência), traz em sua própria constituição ontológica a negação de outro ente que também é determinado em seu modo de ser. É justamente em razão de seu modo determinado de ser que cada ente pode ser dito outro que ("*aliquid*").

Essa compreensão pressupõe que todo ente que não é o seu próprio ser é distinto de outro pela sua própria essência. Essa também é a razão, como demonstra John Wippel (2000, p. 178-190), pela qual Tomás sustenta que Deus, que é o seu próprio ser ("*ipsum suum esse*"), distingue-se verdadeiramente como outro-ser ("*aliud*") de tudo o que é, mas não é o seu próprio ser.

Em síntese, o argumento poderia ser descrito do seguinte modo. Todo ente enquanto ente não pode ser dividido. Entretanto, como todo ente possui em si, em sua constituição ontológica, um determinado

modo de ser, cada ente traz consigo intrinsecamente a negação de outro ente, que é intrinsecamente outro em seu determinado modo de ser. É nesse horizonte que se deve entender a afirmação segundo a qual a pluralidade dos entes compostos não é a mesma que a dos simples, pois não possuem o mesmo determinado modo de ser.

A conclusão do *Comentário ao De Trinitate* de Boécio é clara: cada ente é outro por si mesmo enquanto é diverso por si mesmo, por sua própria constituição ontológica, por seu determinado modo de ser. Ora, como vimos, não é a mesma a causa da diversidade e a causa da diferença nos entes compostos e simples. E aqui se mostra relevante a comparação da noção de alteridade à de diversidade.

A alteridade ("*alteritas*"), diz-nos Tomás (2008), em acordo com Boécio, só se atribui aos entes compostos que são diferentes pelo gênero, pela espécie ou pelo número – o que, evidentemente, não pode ser atribuído a Deus. A diversidade ("*diversitas*"), porém, atribui-se a todo ente por si mesmo enquanto possuidor de um determinado modo de ser (de uma essência), distinto(a) daquele outro ente ("*aliquid*").

Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino (2002c, p. 84) apresenta a alteridade como uma noção menos extensa e mais restrita do que a de diferença. Com efeito, toda alteridade pressupõe uma diferença accidental, e não uma diferença essencial. A alteridade, afirma o Aquinate, vincular-se-á sempre às

diferenças de qualidade, quantidade e relação, por exemplo, que pertencem à ordem do que é em outro, mas não é em si mesmo.

Assim como a noção de diferença opõe-se à de diversidade porque as coisas diferentes coincidem em algo e em parte são diversas, assim também a noção de alteridade pressupõe a coincidência em algo e em parte a diferença. Mas tanto a coincidência quanto a diferença, no caso da alteridade, pertencem somente à ordem accidental.

Em outros termos, enquanto as coisas ditas diferentes podem sê-lo na ordem essencialmente genérica ou específica, p. ex., as coisas às quais Tomás de Aquino atribui a alteridade são em razão de uma diferença accidental (qualitativa, quantitativa, local etc.).

Não só a alteridade pressupõe a diferença accidental, mas encontra nesta última a sua causa. Como é dita dos acidentes, e não da própria essência ou substância, a alteridade pode pertencer ao mesmo supósito, subsistente ou à mesma pessoa. É o que ocorre nos entes criados quando, num mesmo sujeito, numericamente idêntico, podem inerir distintos acidentes (p. ex., Sócrates é branco e baixo).

Entretanto, se é possível, nos entes criados, a coexistência da alteridade (leia-se, diferença accidental) num mesmo sujeito, não é possível a coexistência da diversidade no mesmo sujeito. Afinal, nos entes criados, num mesmo sujeito, não podem subsistir e coexistir diversas essências ou naturezas.

Nesse quadro teórico, Tomás de

Aquino pode afirmar, em termos análogos, que a diferença accidental está para a alteridade assim como a diferença essencial está para a diversidade. Trata-se de uma analogia de proporcionalidade própria em que a diferença é entendida como a causa de um efeito determinado, seja a alteridade para a diferença accidental (nos entes compostos), seja a diversidade para a diferença essencial (nos entes simples e compostos).

A analogia de proporcionalidade pode ser formulada ainda correlacionando os termos em função da distinção entre os irreduzíveis sentidos de dizer o outro na filosofia tomista. Com efeito, afirma o Doutor Angélico que a alteridade está para a diversidade assim como um ser-outro ("*alter*") está para um outro-ser ("*aliud*"). O que a analogia enfatiza, agora, é a impossibilidade de reduzir o significado de um ser-outro ao de um outro-ser, pois ambos possuem razões ou causas distintas.

A fim de tornar isso mais evidente, devemos recordar que a diferença accidental é suficiente para que se possa afirmar em relação ao mesmo sujeito que é um ser-outro ("*alter*"), mas não é suficiente para que se diga de um mesmo sujeito que é um outro-ser ("*aliud*"), ou seja, que é diverso quanto à substância. Em que condição ontológica, portanto, podemos afirmar que um mesmo sujeito é um outro-ser ("*aliud*")?

Para o Aquinate (2002c, p. 309), como a substância tem duplo significado (um relativo à essência,

um outro relativo ao supósito), um ente só pode ser dito própria e suficientemente um outro-ser ("*aliud*") quando há diversidade da essência e do supósito. Por essa razão, Tomás distingue o sentido absoluto do outro que corresponde ao que é diverso quanto à essência e ao supósito do sentido relativo no qual não há diversidade do supósito, mas tão só da essência.

Em síntese, tanto "*alius*" quanto "*alter*" significam "outro", mas de modo distinto. A diferença accidental perfaz suficientemente um ser-outro ("*alter*"), uma alteridade, um diferente quanto à qualidade, à quantidade, à relação etc. Por seu turno, a diversidade substancial é a causa de um outro-ser, de uma diversidade ontológica ("*aliud*"), um diverso quanto à substância.

Daqui resulta uma importante conclusão filosófica que será objeto decisivo para o entendimento da linguagem teológica de Tomás de Aquino. Afinal, vimos que a noção de diferença só se aplica aos entes compostos, mas não aos entes simples. E isso vale de modo especial para a diferença accidental que é a causa da alteridade. Se nos entes simples não há, em sentido próprio, diferença, então neles, *a fortiori*, não há alteridade. É por essa razão que Tomás, em suas obras, jamais utiliza o termo "*alteritas*" para se referir a Deus.

É importante ressaltar que, como manifesto anteriormente, Tomás de Aquino utiliza também o termo "*differentia*" para se referir a Deus. Entretanto, sempre o emprega como algo impróprio, in-

terpretando-o como sinônimo de "*diversitas*" ou de "*distinctio*". Se essa licença é concedida no uso do termo diferença, o mesmo não se verifica no uso do termo alteridade. Caso se atribuísse a Deus o termo "*alteritas*", tal como o entende o teólogo medieval, não se empregaria tal termo em sentido impróprio, mas sim equívoco. Eis a razão para a exclusão da "*alteritas*" em Deus desde Severino Boécio e seus comentadores medievais. E essa exclusão foi plenamente assumida por Tomás de Aquino.

Ulteriores considerações

Tudo indica que, para o Aquinate, o "outro" diz-se de muitos modos. Com efeito, a análise dos pares *alius-diversus*, *diversitas-differentia*, *differentia-alteritas* manifestou o cuidado de Tomás de Aquino em não assumi-los ou empregá-los sem um acurado exame das possibilidades de seu uso em âmbito filosófico e teológico.

O "outro" em Tomás de Aquino fez-nos refletir sobre o que é ser diverso ("*esse diversum*") ou ser outra-pessoa ("*alia persona*"). Conduziu-nos ainda à reflexão sobre o outro-ser ("*aliud*") e o ser-outro ("*alter*"). A leitura atenta revelou que há sempre, na semântica filosófica do Aquinate, uma atenção especial de discernimento do sentido próprio em relação ao impróprio, do universal em relação ao particular, do estrito em relação ao abrangente - todos responsáveis pelos distintos modos de dizer e conhecer o outro.

Esse cuidado intelectual atende à necessidade de ser fiel à polissemia da linguagem humana e, ao mesmo tempo, orientá-la em direção ao seu uso mais científico e, quando necessário, mais adequado ao mistério teológico.

A tentativa de conciliar e integrar a perspectiva filosófica com a teológica conduziu o Aquinate à delimitação dos usos legítimos do termo "outro", especialmente quando aplicado ao mistério da Trindade. Entretanto, se nossa interpretação é justa, o termo "alteridade" supõe sempre uma diferença accidental que é causa de um ser-outro, e não de um outro-ser ou de uma outra-pessoa. No léxico tomista, portanto, não há espaço para o uso, senão equívoco, do termo alteridade em relação a Deus e às pessoas divinas. Tomás de Aquino é enfático ao preferir o uso de "*alius*" a "*alter*" e, portanto, privilegiar a noção de distinção à de alteridade no que se refere à SS. Trindade.

Por outro lado, no que tange especificamente à filosofia, dentre as noções do outro estudadas, aquela que merece um ulterior aprofundamento é a que vincula o outro justamente à dignidade daquele que é pessoa pelo seu próprio ser. Todo valor irreduzível do outro como pessoa humana encontra sua raiz última no ser ("*esse*"), que é ato participado por Deus aos entes. É à luz dessa original raiz intensiva do ser que o outro emerge como pessoa.

Referências

AERTSEN, Jan A. **La filosofía medieval y los trascendentales**. Un estudio sobre Tomás de Aquino. Pamplona: EUNSA, 2003.

CENTORE, F. F. A note on diversity and difference. *Thomist*. Washington, v. 36, n. 3, p. 472-482, 1972.

EMERY, Gilles. **The trinitarian theology of St. Thomas Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EVANS, G. R. Alteritas. Sources of the notion of "otherness" in twelfth century commentaries on Boethius' opuscula sacra. *Archivum latinum medii aevi*. Leiden: Brill, v. 40, p. 103-113, 1975.

PANGALLO, Mario. La dimensione metafisica dell'alterità. La relazione nell'ontologia e nella teologia filosofica di S. Tommaso. *Divus Thomas*, Bologna, v. 101, n. 3, p. 36-54, 1998.

REALE, Giovanni. **Aristóteles metafísica**. v. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo**. El Misterio de la Trinidad. Pamplona: EUNSA, 2002a.

_____. **Commentary on Aristotle's metaphysics**. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1995.

_____. **Opera omnia cum hypertextibus**. Milão: R. Busa, Editoria Elettronica Editel, 1992. 1 CD-ROM.

_____. **Le questioni disputate**. v. 2. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2003.

_____. **Suma contra los gentiles**. México: Editorial Porrúa, 1977.

_____. **Suma teológica**. v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Suma teológica**. v. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2002b.

_____. **Suma teológica**. v. 8. São Paulo: Edições Loyola, 2002c.

_____. **Super boethium de trinitate**. Questions 1-4. Londres: Herder, 1946. Disponível em: <<http://www.diafrica.org/kenny/CDtexts/BoethiusDeTr.htm>>. Acesso em 29 jun. 2008.

WINIEWICZ, David. A note on alteritas and numerical diversity. In: St. Thomas Aquinas. **Dialogue**, Waterloo, v. 16, n.4, p. 693-707, 1977.

WIPPEL, John. **The metaphysical thought of Thomas Aquinas**. From finite being to uncreated being. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.