

Antônio Augusto Caldasso Couto

OS VESTÍGIOS DE DEUS NO ESPELHO DO MUNDO:

***UM ESTUDO SOBRE O CONHECIMENTO DE DEUS E A
SIGNIFICAÇÃO DOS NOMES DIVINOS NA SUMA TEOLÓGICA DE SANTO
TOMÁS DE AQUINO***

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Dr. José Alexandre Durry Guerzoni

Porto Alegre

Faculdade de Filosofia da UFRGS

2006

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Dr. José Alexandre Durry Guerzoni, cuja orientação, dedicada, paciente e instigante, foi fundamental para a realização desse trabalho, ao Dr. Fernando Pio de Almeida Fleck, por nossas valiosas conversas em torno do assunto, ao Dr. Alfredo Storck por seu generoso apoio bibliográfico, e ao CAPES, órgão financiador dessa dissertação. Agradeço também aos meus familiares e a todos os meus amigos, pelas suas preciosas presenças em minha vida, e a todos os seres que de alguma forma contribuíram para essa realização.

Agora vemos por espelho em enigma,
Mas, depois, veremos face a face.

I Coríntios 13, 12

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
PARTE I O ABISMO ONTO-GNOSIOLÓGICO ENTRE DEUS E AS CRIATURAS	16
1.1 <i>Sacra doctrina</i> e a importância do princípio de causalidade em teologia	16
1.2 As provas da existência da causa primeira universal	20
1.3 <i>Creatio ex nihilo</i> e metafísica da participação	30
PARTE II OS FUNDAMENTOS DA SEMELHANÇA E DA DESSEMELHANÇA ENTRE DEUS E AS CRIATURAS	39
2.1 Os atributos divinos na ST, I, q3-26	39
2.2 O atributo da simplicidade divina e a distinção radical entre Deus e as criaturas	41
2.2.1 A hierarquia do ser	44
2.2.2 A identidade entre essência e existência e o nome divino “eu sou aquele que é”	48
2.3 O atributo da perfeição divina e as similitudes entre deus e as criaturas	54
2.4 O problema da interpretação dos atributos divinos	60
PARTE III A VISÃO POR ESPELHO E A VISÃO FACE A FACE	63
3.1 O conhecimento de deus e a ciência divina	63
3.2 A hierarquia onto-gnosiológica e os diferentes modos de se obter conhecimento de deus	66
3.3 O espelho que vê a si mesmo	72
3.4 O morcego diante do sol: a visão face a face e a visão por espelho	76
3.4.1 A visão face a face	79
3.4.2 A visão por espelho (a <i>triplex via</i>)	81
3.4.2.1 A <i>triplex via</i> e o silêncio místico em dionísio pseudo-areopagita	83
3.4.2.2 Os diversos empregos da <i>triplex via</i> na ST	88
3.5 A imagem de deus e os vestígios divinos	91
3.6 Um jogo de espelhos na teologia de aquino	96

PARTE	OS MODOS DE DECIFRAR-SE ENIGMAS EM UM ESPELHO	99
IV		
4.1	Os problemas da predicação e da significação dos nomes divinos	102
4.2	Maimônides	105
4.2.1	A tábua de predicáveis e a distinção entre ações e relações	105
4.2.2	A equivocidade dos nomes divinos e a composição e multiplicidade inerentes ao juízo predicativo afirmativo	110
4.2.3	A teologia negativa	115
4.3	Sto. Tomás de Aquino	119
4.3.1	Ser, conhecer e nomear	119
4.3.2	<i>Via remotiois</i>	121
4.3.3	<i>Via causaliter</i>	123
4.3.4	<i>Via eminentia</i>	127
4.3.5	A formação de proposições afirmativas sobre Deus e a distinção entre <i>res significata</i> e <i>modus significandi</i>	135
	CONCLUSÃO	139
	REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem sua origem numa inquietação diante da percepção de certa tensão e ambivalência, no interior da *Suma Teológica* (ST) de Sto. Tomás de Aquino. Entre uma ênfase na teologia negativa, conforme expressa nas aberturas das questões 2 e 3 da 1ª parte, e a apresentação de uma teologia positiva capaz de contemplar a predicação substancial e a significação positiva dos nomes divinos, na questão 13 da 1ª parte.

As aberturas das questões 2 e 3 da 1ª parte da ST, por si só já suscitam certa sensação de ambigüidade no leitor, uma vez que recusam a possibilidade de se conhecer o que Deus é e enfatizam a possibilidade de se conhecer meramente o que Deus não é, justamente no momento em que uma delas anuncia, na questão 2, e a outra introduz, na questão 3, a etapa da ST em que Sto. Tomás pretende dar início à consideração de Deus nele mesmo (*secundum quod in se est*), respondendo a questão o que Deus é (*quid si*):

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas *quanto ao que ele é em si mesmo* (*secundum quod in se est*), mas também enquanto é o princípio e fim das coisas, especialmente da criatura racional (...) (ST, I, q.2, p.161, Edições Loyola, grifo nosso).

Na abertura da questão 2 (Se Deus Existe), quando anuncia os passos do seu projeto de investigação teológica, Sto. Tomás inicialmente se expressa de maneira dúbia

diante da possibilidade de se conhecer o que Deus é, afirmando que, acerca da essência divina, considera-se o que Deus é, ou “antes”, o que Deus não é, para, a seguir, posicionar-se unicamente a favor da possibilidade de uma teologia negativa: “Sobre a essência divina, indagaremos: 1º Deus existe?; 2º como é Ele ou, antes, como não é?” (ST, I, a2)

Na abertura da questão 3, a qual inicia a consideração acerca da natureza de Deus, Aquino novamente dá a entender que não se pode conhecer o que Deus é (*quid sit*), mas apenas que ele é (*an sit*) e o que ele não é (*quid non sit*): “Conhecida a existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que ele é . Mas como de Deus só podemos saber o que Ele não é, e não o que é, não se trata tanto de considerar como Ele é, quanto como não é” (ST, I, q3).

Como tais passagens parecem sugerir, por um lado, que a natureza divina não pode ser conhecida, e, por outro lado, que é possível conhecê-la unicamente conhecendo o que ela não é, após ler estas passagens, um leitor principiante pode muito bem ficar com as seguintes dúvidas:

Em que sentido, para Sto. Tomás, pode-se conhecer a natureza divina e em que sentido não podemos conhecê-la? Se só podemos conhecê-la negativamente, então em que medida de fato conhecemos algo conhecendo o que ele não é?

A ambivalência parece ficar agravada, sugerindo até uma inconsistência na doutrina de Sto. Tomás, quando levamos em conta que, após ter afirmado, no artigo 1 da questão 13, o princípio epistemológico-semântico de que “podemos nomear alguma coisa conforme nosso intelecto a pode conhecer”, Aquino declara, no artigo 2 da mesma questão, que “nomes atribuídos a Deus de maneira absoluta e afirmativa” (...) “significam a substância divina e são atribuídos a Deus substancialmente”, o que equivale a defender a possibilidade de uma teologia positiva.

O mesmo leitor, agora ainda mais perplexo, poderia fazer a seguinte pergunta: Como é possível significar a substância divina se, conforme anunciado nas aberturas das questões 2 e 3, não é possível conhecer o que Deus é?

Essa acentuada oposição, entre as declarações das aberturas das questões 2-3 e a tese da questão 13, parece ficar atenuada quando consideremos que, na questão 12, Aquino apresentara três vias para se conhecer, ainda que imperfeitamente, o que Deus é a partir das criaturas: “como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como causa primeira universal que transcende (*excedens*) todos os seus efeitos”. (ST, I, q12, a12).

No entanto o problema persiste, exigindo resposta por meio de outra questão: O que Sto. Tomás está distinguindo¹ quando declara que não podemos saber o que Deus é, nas aberturas das questões 2-3, e quando sugere, na questão 12, que podemos saber o que Deus é a partir das criaturas? Esta última sugestão - de que se pode obter conhecimento acerca da essência divina - se torna mais nítida quando consideramos que, no artigo 2 da questão 13, Aquino declara que “esses nomes significam a substância divina e são atribuídos a Deus substancialmente”.

E se Aquino, de fato, - sem incorrer em inconsistência - estabelece a possibilidade de uma predicação de atributos divinos a partir do conhecimento que temos dos efeitos de Deus, deparamo-nos, então, com o problema semântico de explicar como é possível uma significação positiva e literal desses nomes que são “predicados” de

¹ Esta distinção já aparece, pela primeira vez, no artigo 7 da questão 1 da 1ª parte da ST, quando Aquino, ao responder a uma objeção à possibilidade de Deus ser objeto de ciência, menciona o recurso ao princípio de causalidade como possibilitando demonstrar não apenas a existência de Deus, mas também como sendo capaz de fornecer algum conhecimento acerca da natureza divina: “(...) embora não possamos saber de Deus quem Ele é; contudo, nesta doutrina, utilizamos, em vez de uma definição para tratar do que se refere a Deus, os efeitos que Ele produz na ordem da natureza ou da graça. Assim como em certas ciências filosóficas se demonstram verdades relativas a uma causa a partir de seus efeitos, assumindo o efeito em lugar da definição dessa causa” (ST, I, q.1, a.7, ad1, Ed.Loyola).

Deus. Em outras palavras, deparamo-nos com a necessidade de saber como é possível que, apreendendo efeitos finitos e deficientes, de uma Causa, Infinita e Transcendente, possamos significar positiva e literalmente, por meio da linguagem natural, a natureza desta Causa que é radicalmente diferente da natureza de seus efeitos?

Supondo que o gênio de Sto. Tomás não estivesse enredado em contradições, mas que apenas tenha se expressado, de um modo aparentemente ambíguo e inconsistente, será preciso investigar o que de fato ele está querendo dizer quando declara que não podemos conhecer o que Deus é, quando afirma que podemos conhecer o que Deus é por meio das criaturas e quando defende que os nomes divinos significam a Deus de modo positivo, literal e substancialmente. Será preciso analisar o texto da ST minuciosamente para entender como estas declarações podem articular-se num sistema coerente capaz de fundar uma teologia positiva.

Sto. Tomás de Aquino, mestre dominicano de teologia, foi um autor altamente fecundo que expressou o seu pensamento ao longo de muitas obras (algumas delas muito extensas) pertencentes a diferentes gêneros literários. O conjunto das obras de Aquino pode ser dividido, *grosso modo*, nos seguintes gêneros: (i) Comentários (às obras de Aristóteles, às Sagradas Escrituras e a outros autores), (ii) Questões Disputadas, (iii) Opúsculos e (iv) Sumas de Teologia.

A obra que de que estamos tratando, a ST, como o seu próprio título indica, encontra-se no grupo (iv) desta classificação. Como o sentido fundamental do termo *summa* (suma) diz respeito à elaboração de um tratado sistemático, capaz de sintetizar, numa totalidade orgânica e coerente, os principais elementos de uma ciência ou

disciplina, pode-se incluir neste grupo não apenas as duas grandes sumas elaboradas por Sto. Tomás, a saber, a ST e a SCG, mas também um comentário, a saber, o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (CSPL) e um opúsculo, a saber, o *Compêndio de Teologia* (CT), pois, nessas obras, Sto. Tomás também tratou de modo compreensivo o conjunto dos temas concernentes à teologia.

A constituição de uma *Summa* freqüentemente ocorria com vistas a um fim pedagógico, de tal modo que sua ordenação comumente seguia princípios didáticos na sistematização do seu conteúdo, e seu caráter sintético lhe facultava servir como uma espécie de manual de ensino². Assim lê-se no prólogo da ST: “nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes³”.

Esta função pedagógica fora desempenhada, em séculos anteriores, por obras denominadas *Sententiae* (sentenças), as quais selecionavam e reuniam máximas das Escrituras Sagradas e dos Padres e Doutores da Igreja, propiciando uma síntese dos princípios filosóficos e teológicos da Tradição Cristã. A mais famosa destas *Sententiae* foi a de Pedro Lombardo, a qual, ao ser comentada por Sto. Tomás, *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (1253-6), propiciou-lhe a oportunidade de efetuar a sua primeira sistematização da teologia. Depois desta, se seguiram a *Suma Contra os Gentios* (1259-65) e o *Compêndio de Teologia* (1265-67). A composição da ST teve início em 1266, ficando inacabada com a morte de Aquino em 1273.

² Por um lado, o caráter de síntese e a finalidade pedagógica da ST, conferem maior acessibilidade aos temas tratados e mostram mais claramente suas interconexões na totalidade do sistema, mas por outro lado impõe certos limites ao aprofundamento das questões, de tal modo que a leitura de outras obras em que Sto. Tomás tratou especialmente de um determinado assunto podem auxiliar na compreensão das exposições mais resumidas da ST.

³ “(...) não absolutamente principiantes, naturalmente, mas graduados da faculdade de artes que estavam começando seu treinamento em teologia”, como assinala Norman Kretzmann em *The Metaphysics of Theism*.

A ST obteve um lugar de destaque entre as obras de Sto. Tomás por constituir a última grande sistematização de teologia por ele efetuada, representando assim a expressão madura de seu pensamento com relação ao conjunto dos temas de teologia que abordara ao longo de suas outras obras. No prólogo da ST, Aquino anuncia que o objetivo peculiar da redação da ST é a organização da *Sacra Doctrina* em um modo didático segundo a ordem da disciplina. Na *Suma Contra Gentios*, Sto. Tomás já afirmara que “o ofício do sábio é ordenar” e a grandiosidade da ordenação efetuada pelo Aquinate na ST – sistematizando as mais diversas áreas do saber na sua relação com a teologia, assim como assimilando a influência das mais diversas autoridades filosóficas e teológicas que o antecederam - foi tão impressionante que levou alguns comentadores a compararem o seu edifício argumentativo à arquitetura de uma catedral gótica. E, em um certo sentido, tanto as catedrais góticas, quanto às sumas, constituíram a expressão de um anseio de ordem, típico do espírito medieval, o qual procurava expressar, em sua cultura, algo da ordem que o Divino Criador manifestava na criação⁴.

É conveniente, nesta introdução, apresentarmos uma visão geral da articulação interna desta, por assim dizer, catedral gótica da teologia, i.e., da ST, com vistas a situar, no seu interior, o nosso objeto de pesquisa e os principais temas de estudos a ele correlacionados.

A macro-estrutura da ST se secciona em três partes. A 1ª parte trata de Deus considerado nele mesmo e considerado como causa eficiente. A 2ª parte trata de Deus,

⁴ “O evangelho segundo Santo Tomás foi um novo impulso igual ao impulso titânico do gótico na engenharia e sua força estava em Deus, que torna todas as coisas novas” (G.K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino “O Boi Mudo”*).

como causa final, e do homem, enquanto criatura racional que tende a este fim supremo, dividindo-se em duas sub-partes: a 1ª parte da 2ª parte que trata de Deus como fim último e da atividade humana em geral; e a 2ª parte da 2ª parte que trata da atividade humana em particular. A 3ª parte (inacabada) trata do Cristo ou de Deus como causa da salvação.

Como nosso objeto de estudo encontra-se na 1ª parte é conveniente fazermos uma descrição de sua micro-estrutura. A 1ª parte consiste num conjunto composto de 119 questões que pode ser dividido em duas sub-partes: Deus considerado em si mesmo e Deus considerado como causa eficiente.

A consideração de Deus em si mesmo, constituída de 43 questões, pode ser dividida em duas: Deus considerado em sua natureza una e considerado na relação das suas Três Pessoas. Nosso trabalho, sendo uma pesquisa de filosofia acerca da teologia natural, versará sobre a consideração do Deus Uno, uma vez que o Mistério da Trindade, como o próprio qualificativo “mistério” anuncia, diz respeito à teologia revelada, a qual baseia-se fundamentalmente na fé.

O tratado, sobre Deus uno, compõe-se de 26 questões. A primeira questão versa sobre a *Sacra Doctrina* e funciona como um preâmbulo a toda a ST, na medida em que investiga a própria teologia e a consideração que esta faz acerca do seu objeto formal de conhecimento, i.e., Deus. A segunda questão constitui um passo metodológico indispensável, sobre o qual também se assentará todo o desenvolvimento da ST, a saber, a demonstração da existência do objeto da teologia, i.e., a existência de Deus.

Estas duas questões iniciais apesar de não constituírem nosso objeto de análise, também são de nosso interesse: a primeira, na medida em que estabelece os limites da ciência e do discurso acerca de Deus, a segunda, na medida em que os resultados das

provas da existência de Deus já oferecem uma primeira caracterização da natureza divina, que servirá de apoio para a demonstração dos atributos divinos.

As questões 3-26 tratam, *grosso modo*, da demonstração dos atributos divinos, e nesta área é que se encontra de modo geral a matéria de nossa dissertação, a saber, os atributos divinos, e o objeto específico de nosso estudo, a saber, o nosso modo de conhecer e de falar acerca de Deus, tratados, respectivamente, nas questões 12 e 13.

Quanto aos atributos divinos, não estamos interessados em analisar detalhadamente todos os argumentos por meio dos quais Sto. Tomás efetua a demonstração de cada um deles, mas apenas analisamos dois atributos, que se encontram diretamente relacionados com os problemas que investigamos, nas questões 12 e 13, a saber: a simplicidade e a perfeição divinas. O estudo desses atributos nos possibilitará efetuar uma investigação acerca dos fundamentos da semelhança e da dessemelhança entre o ser incriado (o Criador) e o ser criado (as criaturas).

A investigação acerca da semelhança e da dessemelhança entre o Criador e as criaturas nos permitirá entender melhor a teoria dos vestígios divinos no mundo - a qual permite predicar atributos de Deus a partir do conhecimento das criaturas - pois, se só podemos apreender dessemelhanças nas criaturas para com o criador, então, a partir das criaturas, só podemos conhecer e dizer de Deus o que Ele não é. Mas se podemos também apreender semelhanças, então podemos também apreender e significar, ainda que imperfeitamente, o que Deus é. E, se existe tanto uma pálida semelhança quanto uma radical dessemelhança entre o Criador e a criatura, é preciso entender como os nomes divinos podem significar os atributos divinos apreendidos e significados a partir das remotas similitudes que alguns aspectos da criação mantêm com o Criador.

Estas indagações nos conduzirão a estudar as questões 12 e 13, nas quais, como já dissemos, estaremos interessados, de modo geral, em investigar a aparente

inconsistência entre defender, nas aberturas das questões 2-3, que de Deus só podemos saber o que ele não é, e afirmar, na questão 13, que os nomes divinos significam a Deus de modo próprio e substancial. Para tal buscaremos entender as soluções de Sto. Tomás no tocante a dois problemas, a saber, o problema da significação dos nomes divinos e o problema da predicação de atributos divinos em juízos afirmativos acerca de Deus, com o objetivo de esclarecer a suspeita de ambivalência e inconsistência na consideração feita por Aquino acerca do conhecimento e significação da natureza divina.

Ao longo desse procedimento estudaremos as vias de cognição e de significação dos atributos divinos, abertas à razão natural, a saber: a *triplex via* – assimilada por Sto. Tomás da obra de Dionísio Pseudo-Areopagita. A *triplex via* é constituída pela *via causaliter* (via causal), *via remotionis* (via da remoção) e *via eminentiae* (via da eminência). Assim, estudaremos o papel fundamental da *via causaliter* na demonstração da existência de Deus e dos atributos divinos, analisaremos a crítica de Sto. Tomás ao rabino Maimônides, que pretendia reduzir a significação dos nomes divinos a uma interpretação negativa e, por fim, estudaremos a *via eminentiae* e sua relação com a teoria da analogia, a qual, para Aquino, permite significar as semelhanças e dessemelhanças entre o Criador e a criatura num discurso teológico positivo com pretensão de verdade.

É importante ressaltar que o objeto fundamental desta dissertação é o estudo do pensamento de Sto. Tomás com respeito aos problemas e temas anteriormente mencionados, conforme se encontram expressos na ST. Apesar de nos valermos de algumas outras obras de Aquino, de tratarmos da influência de Pseudo-Dionísio Areopagita - no tocante às vias de acesso cognitivo e de significação de Deus - e analisarmos a crítica de Sto. Tomás ao rabino Maimônides - no tocante a significação dos atributos divinos - não é objetivo desta dissertação analisar o tratamento destes

temas no conjunto das obras de Sto. Tomás, e muito menos no conjunto das obras destes outros autores. A utilização de outras obras de Aquino, assim como de outros autores, encontra-se subordinada ao entendimento do pensamento de Sto. Tomás tal qual expresso na ST.

1ª PARTE: O ABISMO ONTO-GNOSIOLÓGICO ENTRE DEUS E AS CRIATURAS

1.1 A SACRA DOCTRINA

O prólogo da ST começa com Aquino apresentando-se como “doutor da verdade católica” e encerra declarando qual o seu propósito em redigir a ST: “confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada (*sacra doctrinam*) sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir”.

No corpo do prólogo, a *Sacra Doctrina* é identificada com “aquilo que pertence à religião cristã” e com a “verdade católica”. O caráter “católico” da verdade diz respeito não apenas ao fato de ser uma verdade cristã, mas de ser uma verdade universal, i.e., que concerne a tudo o que é e que pode ser proposta a todo ser racional, ainda que a sua aceitação exija o auxílio da graça divina.

Para o teólogo cristão medieval, de modo geral, o mundo era um processo cósmico inteligível, produzido por um Ser Supremo - supremamente sábio e bondoso – que criara o mundo a partir do nada (*creatio ex nihilo*) e que o conservava e governava (providência divina), encaminhando todas as coisas criadas ao seu fim. O homem, mesmo após a queda (a expulsão do Jardim do Éden), por ser uma criatura racional (feita à imagem e semelhança de Deus) gozava do privilégio de poder ter como fim último unir-se a Deus em amor e entendimento. Para tornar esse fim, de beatitude sublime, realizável, o próprio Criador, na pessoa de Jesus Cristo (o Filho, terceira pessoa da Santíssima Trindade), teria descido a terra (o mistério da encarnação), para reparar os pecados do homem e oferecer-lhes o caminho e os meios da salvação.

Como já vimos, na introdução desta dissertação, a macro-estrutura da ST encontra-se dividida em partes que, apoiando-se na causalidade divina, refletem a fé nesta visão de mundo, i.e., nesta dinâmica cosmogônica, que possui tanto uma ordem natural, quanto uma ordem sobrenatural.

Assim, a “verdade católica” da *Sacra Doctrina* trata, fundamentalmente, de Deus, mas também das criaturas - especialmente do homem -, na medida em que elas ordenam-se a Deus, tratando tanto de Deus considerado em si mesmo, quanto de Deus considerado como causa eficiente e causa final das criaturas: “na doutrina sagrada, tudo é tratado sob a razão de Deus, ou porque se trata do próprio Deus ou de algo que a Ele se refere como a seu princípio ou a seu fim”. (ST, I, q.1, a.7, pp.147-148, Edições Loyola).

A *Sacra Doctrina* conforme apresentada na ST possui um duplo aspecto, a saber, um aspecto sobrenatural e um aspecto natural, os quais correspondem a um duplo domínio do entendimento humano acerca da verdade do Deus Tri-uno, a saber, o domínio do que, acerca de Deus, pode ser inteligido por meio da razão natural e o domínio do que só pode ser inteligido por meio da fé na Revelação:

Como se viu, há duas ordens de verdades referentes às realidades divinas inteligíveis: uma, a das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana, outra, a daquelas que estão acima de toda a capacidade desta razão. Ambas, no entanto, são convenientemente propostas por Deus ao homem para serem acreditadas (SCG, livro I, cap. 4).

O nome “*Sacra Doctrina*” é utilizado por Sto. Tomás, na ST, fazendo referência ao conjunto destes dois aspectos, i.e., ao uso combinado da revelação judaico-cristã com a filosofia grega, estando esta subordinada àquela. Já o termo teologia é empregado, no domínio da razão natural, com um duplo sentido, podendo ser utilizado para referir-se, por assim dizer, tanto à teologia dos filósofos, quanto à filosofia dos teólogos. No

primeiro emprego ela designa a coroação da disciplina filosófica ou metafísica, a qual cumpre seus propósitos prescindindo completamente da revelação, como e.g., a teologia desenvolvida por Platão e Aristóteles⁵. No segundo emprego ela designa a utilização, por teólogos, dessa metafísica dos filósofos a serviço da fé cristã, a qual, embora sem utilizar os dados da fé como premissa para seus argumentos, utiliza os dados da revelação como guia para seus empreendimentos intelectuais.

Esta distinção entre esses dois usos do termo teologia⁶ é claramente expresso na passagem em que Sto. Tomás mostra que, apesar de ambas terem o mesmo objeto, i.e., Deus, são ciências diversas, por considerarem o seu divino objeto a partir de perspectivas diversas:

(...) nada impede que as mesmas coisas de que as disciplinas filosóficas tratam, enquanto são conhecíveis à luz da razão natural, sejam tratadas por outra ciência, como conhecidas à luz da revelação divina. A teologia, portanto, que pertence à doutrina sagrada difere em gênero daquela teologia, que é considerada parte da filosofia. (ST, I, q.1, a.1, ad2, p.139, Ed. Loyola)

O emprego do nome “*Sacra Doctrina*”, designando a utilização complementar da Revelação e da metafísica em um sistema unificado, pode ser contemplado na seguinte passagem:

⁵ Na *Metafísica*, Aristóteles apresenta a filosofia primeira como consistindo tanto em uma aitiologia (livro A), i.e., uma ciência das causas, como em uma ontologia e uma usiologia (livros H, Z, Th), i.e. uma ciência do ser enquanto ser e uma ciência da substância ou ser por si. A filosofia primeira segundo estas caracterizações, é a ciência que investiga o ser não sob um aspecto determinado, como o fazem as ciências particulares, mas investiga o ser enquanto ser, a substância, ou ser primeiro, assim como as causas do ser em geral. No livro XII, Aristóteles define a metafísica como sendo mais propriamente uma teologia, i.e., como uma investigação de Deus, o qual é considerado como a causa primeira, a título de causa final, do movimento dos seres corpóreos, sendo caracterizado como o ser primeiro por excelência, i.e., como um ser necessário em si subsistente, que é ato puro e a causa do movimento de todos os corpos naturais.

⁶ No interior da *Sacra Doctrina*, o termo teologia, quando operando no primeiro domínio, designa a filosofia primeira ou metafísica a serviço da fé cristã, na medida em que, sem basear-se nos dados revelados, prova a validade racional de parte do conteúdo da revelação, o que modernamente viria a ser chamado de teologia natural, e, quando operando no segundo domínio, designa aquela ciência que trata exclusivamente das verdades divinas enquanto reveladas por Deus, às quais a razão não pode ter acesso por seus próprios recursos naturais, mas somente por meio da graça da fé, o que viria a ser chamado de teologia revelada.

Por conseguinte, quem considera simplesmente à causa suprema de todo o universo, que é Deus, merece por excelência o nome de sábio. Eis por que, como se vê em Agostinho, a sabedoria é chamada de conhecimento das coisas divinas. Ora, a doutrina sagrada trata muito propriamente de Deus, enquanto causa suprema; a saber, não somente do que se pode saber por intermédio das criaturas, e que os filósofos alcançaram ‘pois o que se pode conhecer de Deus é para eles manifesto (nelas)’ diz o Apóstolo na Carta aos Romanos (1,19); mas também do que só Deus conhece de si mesmo, e que é comunicado aos outros por revelação (ST, I, q.1, a.6, pp.145-146, Ed. Loyola).

Esta passagem além de corroborar a nossa posição a respeito do emprego do termo “*Sacra Doctrina*” como designando o uso complementar da metafísica e da Revelação - justificando assim o que ocorre ao longo da ST - também salienta o papel fundamental, na *Sacra Doctrina*, da consideração de Deus como Causa⁷. Este papel é tão importante que levou João de São Tomás a espirituosamente declarar:

Embora o interesse teológico principal seja o ser de Deus, o teólogo gasta mais tempo discutindo Deus como causa e as coisas causadas por ele, desde que nesta vida nós conhecemos Deus através do espelho das criaturas e da obscuridade de seus efeitos (Introdução a ST de Tomás de Aquino, I, 1, p.10).

⁷ “A consideração da mais alta causa” desempenhou um papel fundamental, no processo de assimilação da metafísica de Aristóteles, efetuado por Sto. Tomás, e sua integração na teologia cristã ou *Sacra Doctrina*. No que pese as diferentes concepções acerca de Deus, do ser e da verdade, em Aristóteles e em Aquino, tanto um quanto o outro consideravam, aquele a Metafísica (na sua acepção de teologia) e este a *Sacra Doctrina*, a mais alta sabedoria pelo fato delas terem como objeto a causa primeira universal que ambos identificaram ao ser primeiro e chamavam de Deus. Sendo que, para Aristóteles, tal ser divino era causa primeira universal apenas do movimento dos corpos naturais, enquanto para Sto. Tomás era causa primeira universal do ser em geral. Também o desejo de conhecer as causas, especialmente as causas últimas ou primeiras, é, considerado por Aristóteles e por Aquino, um desejo natural do ser humano, aquele que lhe é mais próprio - na medida em que a essência do homem é ser um animal racional – e que lhe conduz a contemplação de Deus. O desejo de conhecer as causas é identificado com o desejo intelectual de conhecer a verdade, pois “não conhecemos a verdade sem conhecer a causa”. Tal desejo natural de conhecer manifesta-se na admiração do homem diante do mundo e na consciência de sua própria ignorância diante daquilo que é. A necessidade de satisfazer tal desejo de conhecimento dá origem a filosofia natural e também à metafísica ou filosofia primeira ou teologia, que investiga o ser enquanto ser e as suas causas. Donde se pode concluir que, como é próprio da natureza humana o desejo de conhecer, e como conhecer é conhecer a causa, então, como Deus é a causa primeira, já há no homem um desejo natural, ainda que não claro e distinto, de conhecer Deus.

1.2 AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS COMO CAUSA PRIMEIRA UNIVERSAL

As duas questões mais gerais da *Sacra Doctrina*, quando esta investiga o domínio das verdades divinas acessíveis à razão natural, são: em primeiro lugar, a pergunta pela existência de Deus, i.e., se Deus é (*an sit*), e em segundo lugar, a pergunta pela sua natureza, i.e., o que Deus é (*quid sit*). A obtenção de uma resposta positiva à primeira questão condiciona a possibilidade de fazer-se, com relevância epistêmica, a segunda pergunta, uma vez que não faz sentido desenvolver uma ciência acerca de algo que não se sabe se existe. Assim, a primeira questão exige a demonstração da existência de Deus, e a segunda, uma vez demonstrada a existência divina, exige a demonstração dos atributos da natureza de Deus.

O duplo aspecto da *Sacra Doctrina*, conforme assinalamos anteriormente, apresenta dois modos diversos com que esta se comporta em relação à existência do seu objeto, i.e., em relação à existência de Deus. No que diz respeito ao seu aspecto revelado a *Sacra Doctrina* já tem a existência do objeto de sua ciência pressuposto na Revelação e conhecido por fé, mas no que diz respeito ao seu aspecto filosófico ou metafísico, o qual pertence ao gênero das ciências “que partem de princípios conhecidos à luz natural do intelecto”, não tem seu objeto dado, pois Deus não pode ser apreendido pelo homem nesta vida nem pelos sentidos, nem por uma intuição intelectual pura. Assim podemos observar como, no interior da *Sacra Doctrina*, a metafísica, em sua acepção mais estrita, de ciência do ser enquanto ser, e.g., presta o serviço de demonstrar racionalmente a existência do objeto divino que já fora revelado à fé. Ora, como a uma ciência cabe investigar tanto a natureza do seu objeto quanto a sua causa, cabe a metafísica não apenas estudar o ser enquanto ser, mas também investigar a sua causa,

demonstrando a existência desta causa. Assim, a metafísica é utilizada pela *Sacra Doctrina*, enquanto ciência que tem por objeto o ser enquanto o ser, para demonstrar a existência da causa do ser em geral, i.e., demonstrar a existência de Deus⁸.

A questão 2 da 1ª parte da ST (Se Deus Existe) é dividida em três questões: no artigo 1 (Se a existência de Deus é conhecida por si), St. Tomás mostra que a existência de Deus não é auto-evidente, de tal modo que não é um absurdo pensar que Deus não exista; no artigo 2 (Se a existência de Deus é demonstrável) mostra que ela, apesar de não ser evidente, é passível de demonstração e, no artigo 3 (Se Deus existe), apresenta cinco vias por meio das quais pretende demonstrar a existência de Deus.

Quanto ao artigo 1, interessa-nos apenas considerar de modo geral as razões oferecidas por Sto. Tomás para mostrar que a existência de Deus não é evidente, pois isto nos fornecerá uma idéia de como Aquino concebe a presença da idéia de Deus em nosso espírito antes da demonstração da sua existência e da sua caracterização por meio da demonstração de seus atributos. Interessa-nos também considerar a sua refutação de um argumento análogo ao “argumento ontológico” de Sto. Anselmo⁹, uma vez que tal refutação baseia-se num ponto fundamental para esta dissertação, a saber, o fato de não termos uma apreensão da essência divina e, portanto, só podermos conhecer a existência de Deus e algo da natureza divina a partir de seus efeitos manifestos na criação. Assim,

⁸ No livro XII da Metafísica e no livro VIII da Física, Aristóteles já fornece provas da existência de um primeiro motor imóvel ou Deus. Aquino, guiado pela fé no conteúdo da Revelação, se apropriará desta provas e as conduzirá à demonstração da existência de um ser supremo que não é apenas a causa primeira do movimento natural, mas que é também causa primeira universal da produção do ser em geral, e que, enquanto Verdade Suprema, é a única realidade capaz de plenamente satisfazer o desejo intelectual do homem de conhecer a verdade, desejo este que, na ordem da razão prática, corresponde ao seu desejo de ser feliz.

⁹ Sto. Anselmo de Cantuária, arcebispo beneditino, nasceu em Aosta em 1033 e faleceu em 1109, foi um dos mais importantes teólogos da tradição cristã. Desenvolveu uma teologia de caráter platônico, que buscava justificar o uso da razão a serviço da fé, sendo um dos precursores da escolástica medieval. Desenvolveu um argumento para demonstrar a existência de Deus que partia da existência da idéia de Deus em nosso espírito. Apresentou esse argumento na obra intitulada *Proslógion* e aprimorou o argumento, após as críticas feitas por um monge chamado Gaunilo, apresentando-o em uma nova versão no *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. O argumento tornou-se muito famoso. Entre os escolásticos era conhecido como a *ratio Anselmi*, e entre os modernos passou a ser chamado de argumento ontológico.

para nosso intento basta considerarmos as respostas de Aquino à 1ª e 2ª objeções:

Na sua resposta à 1ª objeção, Sto. Tomás declara que a idéia de Deus encontra-se naturalmente implantada em nós, mas somente de modo geral e confuso, e vinculada ao nosso desejo natural de felicidade. Na medida em que o homem deseja naturalmente ser feliz, e como “o que é naturalmente desejado pelo homem deve ser naturalmente conhecido por ele”, então, como Deus é a felicidade do homem, ele deve ter naturalmente implantado em seu espírito uma vaga e indistinta noção do que seja Deus, uma vez que Deus é o Sumo Bem e a felicidade do homem.

Na resposta a 2ª objeção, encontramos uma possível crítica¹⁰ ao argumento “ontológico” de Sto. Anselmo. O argumento no modo com que é apresentado por Sto. Tomás na formulação da objeção pode ser resumido assim: Toda proposição que é conhecida por si mesma, i.e., que é conhecida assim que se compreenda o significado dos seus termos é uma proposição auto-evidente. Ora, quem conhece o significado do nome “Deus” (algo que nada maior pode ser concebido) sabe que Deus existe, pois algo que nada maior pode ser concebido deve existir não apenas no intelecto, mas também na realidade. Logo a existência de Deus é auto-evidente.

Na sua resposta, Aquino primeiro frisa que esse significado atribuído ao termo Deus, a saber, “algo que nada maior pode ser concebido” não é um significado que seja um consenso entre os homens, e acrescenta que, mesmo que alguém o concebesse assim, disso não se seguiria, para essa pessoa, uma evidência da existência de Deus, pois embora tal noção de Deus exija que Deus não possa existir apenas no intelecto, mas que deva também existir na realidade, não se segue que tal exigência da noção seja de

¹⁰ Há uma polêmica em torno de determinar se de fato Sto. Tomás visava criticar o argumento de Sto. Anselmo, uma vez que não menciona o nome de Anselmo em sua refutação da objeção. É possível, e até mesmo provável, que Aquino tivesse Anselmo em mente ao formular o argumento da objeção que refutaria, uma vez que devia conhecer o famoso argumento de Anselmo, e dada a enorme semelhança do argumento apresentado por Aquino em sua objeção com o argumento de Anselmo. Talvez, por simples deferência à autoridade de Sto. Anselmo, Sto. Tomás não lhe tenha creditado o argumento que estava a refutar.

fato cumprida pela realidade, uma vez que tal noção não deriva da apreensão de uma essência real:

“Mas admitido que todos dêem ao nome Deus a s significação que se pretende: maior que Ele não se pode cogitar, não se segue daí que cada um entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto” (ST, I, q2, a1, ad2, p.163, ed.Loyola.).

No corpo do artigo, Sto. Tomás apresenta uma distinção entre algo ser evidente em si mesmo e ser evidente para nós e a aplica à proposição “Deus é”. Segundo Aquino, uma proposição auto-evidente é aquela em que a noção do predicado está contida na noção do sujeito. Mas, se nós não conhecemos o significado dos nomes que expressam o sujeito e o predicado, tal proposição até poderá ser evidente em si, mas não o será para nós. Para Sto. Tomás, este é o caso da proposição existencial “Deus é”, a qual é evidente em si mesma, já que sabemos que a existência de Deus é idêntica a sua essência - pois sabemos por outra via de demonstração, que não a mera apreensão dos significados dos termos, que isto de fato é assim -, mas como não temos uma apreensão de sua essência, não sabemos o que seja o sujeito e o predicado de tal proposição partindo da mera análise dos termos, o que faz com que tal proposição não seja evidente para nós. Assim, se tivéssemos uma apreensão da essência do sujeito da proposição saberíamos que em si mesmo o sujeito de tal proposição é idêntico ao predicado que lhe está sendo atribuído e saberíamos, então, que Deus não pode não existir. No entanto, por outra via, partindo não da essência de Deus, que é inapreensível para nós, e nem da noção de Deus, que é implantada naturalmente em nós de modo geral e confuso, mas partindo daquilo que de Deus é mais conhecido por nós, i.e., partindo dos seus efeitos criados, pode-se demonstrar que Deus existe e que sua existência é idêntica a sua essência.

No artigo 2, Sto. Tomás, seguindo Aristóteles, distinguirá dois tipos de

demonstração, a demonstração *per causam* (pela causa) ou *propter quid* (do porquê) e a demonstração *per effectum* (pelo efeito) ou *quia* (de que), declarando que a existência divina pode e deve ser demonstrada, mas não pelo primeiro modo, i.e., como uma demonstração deduzida a partir do que a causa é - pois nada pode ser anterior a Deus e não podemos apreender a quiddidade de Deus -, mas apenas pelo segundo modo, como uma demonstração acerca da causa daquilo que podemos apreender e que é primeiro para nós, i.e., o efeito.

Assim, no artigo 3, seguindo a direção cognitiva que vai do conhecimento do efeito (o qual é menos inteligível em si, quando comparado a Deus, mas mais inteligível e imediatamente acessível a nós) ao conhecimento da causa (que, no caso de Deus, embora seja o que há de mais inteligível em si é o que há de menos inteligível para nós), Sto.Tomás elaborará cinco provas *per effectum* ou *quia* da existência de Deus, as famosas cinco vias, em que mobiliza todo o complexo arsenal da física e da metafísica aristotélica, para responder afirmativamente à questão *an sit*, tornando assim conhecida para nós a verdade da proposição “Deus é”.

As demonstrações de Aquino pressupõem uma metafísica e uma teoria do conhecimento de caráter realista, i.e., que o mundo perceptível seja real e que possa ser verdadeiramente conhecido por nós, assim como também pressupõe a validade metafísica do princípio de causalidade, pois, como vimos, é buscando uma explicação causal dos eventos deste mundo que chega a demonstrar a existência de uma causa primeira inteligente “a que todos chamam Deus”.

Quanto à pressuposição do princípio de causalidade na demonstração da existência de Deus, interessa-nos assinalar, que tal pressuposição já traz consigo uma prévia e mínima caracterização positiva do que seja Deus, caracterização esta que antecede a demonstração da sua existência e dos atributos de sua natureza. A

necessidade desta mínima caracterização prévia torna-se evidente quando levamos em conta que não faz sentido demonstrar a existência de algo acerca do qual não se tenha nenhuma noção. Alguém pode, e.g., tentar demonstrar a existência de anjos ou de fantasmas, mas ninguém pode tentar demonstrar a existência de algo do qual não tenha uma mínima idéia. Os elementos que constituem esta identificação prévia, do que será demonstrado pelas cinco vias, são no mínimo três, a saber: a característica de ser causa, de ser primeira e de ser universal.

Assim, *causa primeira universal* é a caracterização mínima pressuposta pela teologia natural de Aquino para demonstrar a existência de Deus. A caracterização de *causa* pressupõe o princípio de causalidade, o qual afirma que todo efeito possui uma causa, e a caracterização de *primeira*, pressupõe o princípio que nega o regresso ao infinito numa série causal essencialmente ordenada¹¹, exigindo que tal cadeia causal tenha um termo, ou melhor, um princípio, enquanto que a caracterização de universal implica que todo efeito no mundo seja produzido, em última instância, pela mesma causa primeira.

As cinco vias, partindo da observação das realidades e pressupondo o princípio de causalidade, não apenas provam a existência de Deus, com causa primeira universal, mas também já O caracterizam com alguns atributos metafísicos que O diferenciam radicalmente do conjunto de efeitos por Ele causado e explicado, sendo que alguns

¹¹ Uma série causal essencialmente ordenada é aquela em que cada causa da série exige a operação atual da sua causa imediatamente anterior para poder, por sua vez, operar como causa, de tal modo que todas as causas intermediárias precisam estar simultaneamente atuando e contribuindo para o seu efeito final. Neste caso não pode haver um regresso ao infinito, e todas as causas intermediárias da série funcionam como causas instrumentais da causa primeira. Ao contrário, uma série causal acidentalmente ordenada é aquela que não precisa do concurso atual da causa que lhe é imediatamente anterior para tornar-se uma causa operante na cadeia causal. Um exemplo de série causal essencialmente ordenada é a dos diversos elos de uma corrente presa a um gancho, onde cada elo é uma causa intermediária e o gancho é a causa primeira. Se a série não tivesse um termo, no gancho, todos os elos da corrente deixariam de se sustentar uns aos outros. Um exemplo de causalidade acidentalmente ordenada é a da geração natural, onde os filhos podem, quando adultos, gerarem filhos, sem que para isso seja necessário o concurso atual dos seus pais enquanto causa geradora.

destes atributos, obtidos pelas cinco vias, se constituirão em premissas nas demonstrações de outros atributos divinos ao longo da ST.

A primeira via, partindo do que é móvel (movido), conduz a uma primeira causa imutável de todo o movimento, ou primeiro motor imóvel; a segunda via, partindo da ordenação de causas eficientes, chega a uma primeira causa eficiente; a terceira via, partindo do ser contingente, conduz até o ser necessário por si mesmo, que é a causa primeira da existência de todos os outros seres; a quarta via, conduz do ser participado (em diferentes graus) ao ser pleno, i.e., ao ser maximamente ser e perfeito, que é a causa dos diversos graus de ser e de perfeição das criaturas; e a quinta via que, constatando uma ordem teleológica no mundo, conduz a uma causa final inteligente. O resultado destas cinco vias acrescenta alguns atributos à pressuposição de Deus como causa primeira e universal que servira de ponto de partida. Assim, depois das cinco demonstrações, pode-se afirmar que a causa primeira universal é imutável, existente por si mesma, maximamente ser e possui uma inteligência ordenadora, e que estas são as características daquilo que, segundo Sto. Tomás, “todos chamam de Deus”.

Sem pretender analisar detalhadamente as cinco vias, nem examinar algo acerca de toda a polêmica que as envolve, queremos apenas, com esta breve e preliminar apresentação das cinco provas da existência de Deus contidas na ST, chamar a atenção para alguns tópicos relevantes à nossa dissertação, mostrando que os problemas de que iremos tratar, que serão desenvolvidos por Sto. Tomás em questões posteriores, já se encontram implicitamente presentes na questão 2 da ST. Estes tópicos são:

(i) A constatação de um abismo onto-gnosiológico, entre o Criador e a criatura, na base de toda a investigação teológica, de tal modo que a prova da existência de Deus e a subsequente demonstração dos atributos divinos, somente se faz necessária porque não podemos naturalmente, nesta vida saber o que ele é, i.e., ter um conhecimento

qüididativo de Deus, pois se soubéssemos o que Deus é, saberíamos evidentemente que ele não pode não ser.

(ii) As cinco vias além de pressuporem uma caracterização mínima do ser divino, como causa primeira universal, para poderem demonstrar a sua existência, também acrescentam, em seus resultados, novos elementos à caracterização de Deus, e isto antes que se inicie formalmente a investigação acerca da natureza divina.

(iii) Alguns elementos desta primeira caracterização da natureza divina que resulta das cinco vias já parecem ter uma significação positiva.

Se a suposição expressa em (iii) for verdadeira, então constataríamos um agravamento da ambigüidade das declarações negativas de Aquino nas aberturas das questões 2 e 3, pois, antes mesmo da seção em que Aquino formalmente investiga a natureza do Deus uno (questões 3-26) já atribuíra características positivas a Deus ao demonstrar a sua existência. Além disso, quando se examina a demonstração dos atributos obtidos, ao longo das questões 3-26, notamos que os argumentos com freqüência baseiam-se em alguns desses resultados das cinco vias.

A solução para tal impasse seria ou demonstrar que tais predicções são no fundo negativas ou que tais predicções, embora positivas, não são a apreensão da natureza de Deus.

A segunda alternativa não parece muito conveniente, pois embora os atributos resultantes das cinco vias sejam obtidos por meio da causalidade divina, sua atribuição não parece qualificar a atividade causal de Deus, mas sim a sua natureza mesma, considerada independentemente de causar ou não tais propriedades nas criaturas.

A primeira alternativa possui uma certa plausibilidade, pois a caracterização de Deus a que se chega por meio das cinco vias é em parte negativa, na medida em que as vias negam que a natureza divina tenha o mesmo modo de existência dos efeitos criados

de que a demonstração partiu. Neste sentido, o atributo da imutabilidade é nitidamente negativo, e Norman Kretzmann defende em *The Metaphysics of Theism* que “subsistente por si mesmo”, nessa prova, significa apenas a negação de toda e qualquer dependência. Assim, poderíamos interpretar “maximamente ser” como meramente significando negação de ser participado, mas isto não seria incorrer no reducionismo negativista dos nomes divinos que será criticado por Aquino na questão 13 da 1ª parte da ST?

Para encerrar este capítulo é interessante ressaltar a relação das cinco vias com o abismo onto-gnosiológico que mencionamos no tópico (i). As vias demonstrativas da existência de Deus partindo de realidades empíricas, i.e., de entes ou eventos dados na experiência sensível, precisam, para explicar estes eventos naturais, segundo o princípio da causalidade, sempre remontar, através de uma série ordenada de causas explicativas, a uma causa explicativa primeira e transcendental, i.e., que se encontra fora de toda a série ordenada de causas naturais. Assim, tal causa transcendente, pelo fato mesmo de se encontrar fora da totalidade ordenada das causas naturais, é capaz de explicar não somente cada elo da cadeia da causalidade natural, mas também a cadeia causal como um todo. Metaforicamente podemos visualizar este procedimento como um salto, por inferência racional, através do abismo onto-gnosiológico existente entre Deus e as criaturas.

Dessa forma, pode-se constatar que, as cinco vias, ao mesmo tempo em que provam a existência de Deus e oferecem uma primeira caracterização de sua natureza, também como que ressaltam, ou melhor, evidenciam este abismo ontológico existente entre Deus e as criaturas na sua utilização implícita da negação e da eminência. Pois para chegar ao conhecimento da existência de tal divino ser, como que se salta para fora do conjunto de causas ordinárias (particulares e subordinadas) até chegar a uma causa extraordinária (universal e independente) a que “todos chamam de Deus”, negando

desta causa o modo ordinário e limitado de ser dos entes contidos na série causal e afirmando dela um modo de ser extraordinário e ilimitado.

Esse abismo onto-gnosiológico entre o Criador e as suas criaturas, evidenciado pelas provas da existência de Deus, suscita no espírito humano - após saber-se que Deus é - o desafio epistemológico de sua travessia, com vista à obtenção de um maior conhecimento acerca da natureza divina.

1. 3 - *CREATIO EX NIHILO* E METAFÍSICA DA PARTICIPAÇÃO

Neste capítulo apresentaremos, em linhas gerais, a concepção judaico-cristã da criação, segundo a entendia Sto. Tomás, uma vez que a criação é o ato primordial, por meio do qual manifesta-se a causalidade divina, cuja apreensão - como já vimos - é fundamental para a constituição dos fundamentos filosóficos da teologia. Para Aquino, as únicas vias disponíveis à razão natural para obter conhecimento - ainda que imperfeito - acerca de Deus são aquelas que, baseadas na causalidade divina, remontam dos efeitos criados ao Criador. Assim, é fundamental que analisemos como Sto. Tomás concebe o ato da criação enquanto manifestação da causalidade divina¹². Uma vez que o tema da criação é um dos mais amplos e importantes em teologia, nossa apresentação, como não poderia deixar de ser - dado o seu escopo, - além de breve, apresentará apenas os tópicos que julgamos mais pertinentes a compreensão do nosso objeto de estudo.

A consideração propriamente dita, do ente divino enquanto causa produtora da existência, ocorre nas questões 44 à 119 da primeira parte da ST - após a apresentação da *Sacra Doctrina* (q1), da demonstração da existência de Deus (q2) e da consideração de Deus em si mesmo, como uno (q3-26) e tri-uno (q27-43). Esta consideração de Deus enquanto criador foi sub-dividida por Sto. Tomás em três partes, a saber: sobre a produção das criaturas, sobre como se distinguem umas das outras e sobre como são conservadas por Deus. Nossa sucinta apresentação diz respeito à primeira sub-parte e trata da processão das criaturas de Deus (q44) e do modo desta processão (q45).

¹² É interessante assinalarmos a posição peculiar de Sto. Tomás quanto ao problema da eternidade do mundo ou da criação do mundo com um começo no tempo. Diante da concepção de um mundo eterno que parecia transparecer das obras aristotélicas redescobertas pelo ocidente latino, alguns teólogos como, e.g., São Boaventura, pretenderam provar a criação com começo no tempo. Sto. Tomás analisa as provas pela eternidade do mundo e as provas da criação com começo no tempo e chega a conclusão de que é impossível demonstrar qualquer uma das posições. Para Aquino é possível somente demonstrar que o mundo foi criado, mas é impossível demonstrar se ele foi criado com um começo no tempo ou se foi criado eternamente. Assim, somente sabemos que o mundo teve um começo no tempo por meio da fé nos dados da Revelação (Gen.1).

Dentre os diversos tópicos que são tratados nestas questões interessa-nos ressaltar quatro teses que Aquino pretende ter demonstrado acerca da criação efetuada por Deus: (i) a produção do ser é total e irrestrita, de tal modo que Deus é a causa primeira universal do ser enquanto ser; (ii) Deus não pode ser causa material da criação, mas é causa da matéria prima da criação; (iii) Deus é causa exemplar da criação, sendo que o modelo original, i.e., o exemplar, não é outra coisa que a própria essência divina; (iv) o modo da processão das criaturas é o de uma *creatio ex nihilo* (criação a partir de nada).

Para Sto. Tomás a causalidade em geral é dividida em quatro tipos, conforme foi classificada por Aristóteles, na Física e na Metafísica, a saber: formal, material, eficiente e final. Segundo Aristóteles, no livro A da Metafísica, só existem estes quatro tipos de causalidade e os filósofos que o antecederam, quando perguntavam pela *arché* ou *phisis*, delineavam ainda que obscura e indistintamente algumas destas quatro noções de causalidade. Também Sto. Tomás, no artigo 2 da questão 44, entrevê um desenvolvimento gradual ao longo da história no que diz respeito ao entendimento da verdade: “Os filósofos antigos penetraram pouco a pouco e quase passo a passo no conhecimento da verdade”.

Para nossos fins não será necessário examinarmos detalhadamente esta história da causalidade, na qual Aristóteles procura mostrar como os diferentes tipos de causalidade vão sendo identificados e distinguidos pelos antigos até culminarem na sua teoria das quatro causas, nem examinar detalhadamente o artigo 2 da questão 44 da 1ª parte da ST, no qual Sto. Tomás mostra como a investigação das causas naturais, conduziu a investigação do ser enquanto ser e desta a compreensão de que há uma causa universal do ser enquanto ser, a qual é Deus, mas basta-nos apresentar, um breve resumo deste percurso ressaltando, de modo bastante geral, dentre a rica diversidade das

concepções cosmogônicas e teológicas existentes entre antigos e medievais, algumas das etapas que conduziram a concepção Causa Primeira tal qual a encontramos na *Sacra Doctrina*.

De modo geral, para alguns dos primeiros fisiólogos a *arché* ou *physis* era um princípio divino e material responsável pela diversidade das formas dos entes e por seus movimentos, como, e.g., a água para Tales, o ar para Anaxímenes, o logos, identificado ao fogo, por Heráclito, e os quatro elementos (fogo, terra, ar e água) para Empédocles.

Platão distinguira com certa nitidez a causa material da causa formal, separando o mundo sensível do mundo inteligível das idéias ou formas, pondo a causa eficiente da informação e ordenação da matéria no divino Demiurgo, o qual, segundo o *Timeu*, contemplando o mundo das idéias informara a matéria prima do mundo sensível.

Aristóteles, na sua Física e Metafísica, distinguira e sistematizara os quatro tipos de causa, aplicando-as na explicação do ser em geral, mas, no que diz respeito à causalidade divina, atribuíra a Deus, i.e., ao primeiro motor imóvel, apenas o papel de causa final, concebendo-o como responsável universal pelo movimento dos entes corpóreos.

Foi somente no contato com a revelação judaico-cristã que Deus passou a ser considerado pela filosofia como uma causa primeira eficiente e produtora da totalidade da existência, assim como possuidora de uma natureza radicalmente distinta da sua criação. Filo de Alexandria foi um dos primeiros filósofos que, aceitando a revelação da *Torah*, elaborara um sistema filosófico que buscava conciliar a filosofia helênica com a revelação judaica, inaugurando uma longa tradição de filósofos-teólogos que possuíam a revelação como guia. Esta tradição conceberia Deus diferentemente dos modos com que fora concebido por alguns dos principais representantes do pensamento antigos. Assim, o Deus dos teólogos guiados pela Revelação não é material (diferentemente da

maioria dos fisiólogos pré-socráticos), não é apenas um Demiurgo modelador da matéria (como o apresentou Platão no *Timeu*), não é simplesmente causa final do movimento de todos os corpos (como o concebeu Aristóteles na *Física* e na *Metafísica*), e nem como um princípio que emanasse todas as coisas a partir de si mesmo (como o concebeu Plotino nas *Enéadas*), mas como um produtor do ser em geral - tanto da forma quanto da matéria dos entes - atuando como causa exemplar, eficiente e final de uma *creatio ex nihilo*, i.e., de uma criação efetuada sem pressupor nenhuma matéria exterior a Si e sem exteriorizar tal matéria a partir de Si.

A radicalidade contida na concepção de uma *creatio ex nihilo*, i.e., de uma criação a partir do nada, reside no fato de que, diferentemente de diversas concepções de caráter panteístas ou emanacionistas, ela estabelece uma distinção substancial entre o Criador e as criaturas, i.e., entre o Criador e o mundo por ele criado, colocando o ser Daquele acima de todos gêneros e categorias que estruturam e classificam o conjunto dos entes criados, de tal modo que estabelece, por assim dizer, um abismo ontognosiológico entre o Criador e a sua criação.

Tal abismo se encontra expresso no fato de que, dentre os quatro tipos de causa, só podem ser atribuídas ao Criador, as causalidades consideradas extrínsecas, a saber, a eficiente e a final, não se admitindo em Deus nenhuma operação de causalidade do tipo intrínseca, a saber, a material e a formal. Embora Deus seja causa da matéria de que as coisas são feitas, não pode ser causa material, e embora seja causa das formas que determinam o ser das coisas criadas, tão pouco pode ser causa formal intrínseca das criaturas. Se, pelo contrário, assim o fosse, em ambos os casos se cairia em algum tipo de panteísmo no qual a distinção essencial entre o Criador e as criaturas se perderia. Por um lado, se Deus fosse causa material, de algum modo, o mundo seria o corpo de Deus e os seres corpóreos seus acidentes, já, por outro lado, se fosse causa formal, seria a

alma do mundo e as almas das criaturas seus atributos. Assim, Deus, por não ser nem causa material, nem causa formal das criaturas, só pode criar seres substancialmente diversos de si, e sendo um ser necessário por si mesmo e uma causa eficiente de poder infinito, só pode criar seres com uma natureza radicalmente distinta da sua, i.e., seres metafisicamente finitos e contingentes¹³. Por outro lado, em um certo sentido – muito significativo para a pesquisa desta dissertação, pois intimamente vinculado à metafísica da participação e à teoria dos vestígios - pode-se falar que Deus seja causa formal do mundo, desde que a título de causalidade exemplar, ou causa formal extrínseca. A causalidade formal propriamente dita é causalidade formal intrínseca, na qual a forma é o princípio interno responsável pela natureza daquilo que é, enquanto que na causalidade formal extrínseca exercida pela Divindade, tal princípio causal é uma forma original (arquetípica) que serve de causa exemplar (paradigma) às formas dos seres que as imitam. Assim, a causa exemplar divina é uma espécie de super-forma extrínseca ao mundo, a qual é causa formal extrínseca de todas as formas que intrinsecamente determinam o ser na matéria do mundo.

O modelo do artífice, embora inútil para explicar a produção da matéria por Deus - uma vez que todo artífice humano produz a sua obra a partir de alguma matéria, enquanto o Criador produz tudo o que existe a partir de nada - é útil para explicar a causalidade exemplar - uma vez que todo artífice produz sua obra através de um

¹³ Embora a argumentação pressuponha a demonstração da identidade entre essência e existência – a qual abordaremos na próxima parte desta dissertação - será útil, para esclarecer este ponto, considerar uma passagem do artigo 2 (Se algo além de Deus pode ser uma essência infinita) da questão 7 (a infinidade de Deus) onde Sto. Tomás nega a possibilidade de que uma essência infinita e, portanto, com poder infinito, possa produzir um efeito infinito: “É contra a natureza de uma coisa feita que sua essência seja seu ser, porque o ser subsistente não é um ser criado, conseqüentemente é contra a natureza de uma coisa feita ser absolutamente infinita. Portanto, embora Deus tenha um poder infinito Ele não pode fazer uma coisa ser não feita (pois isto implicaria que dois contraditórios existiriam ao mesmo tempo), de modo semelhante ele não pode fazer alguma coisa ser absolutamente infinita” (ST, I, q7, a2, ad1). Esse argumento demonstra que se uma coisa é feita, então tem existência distinta da essência, mas está pressupondo que se há tal distinção, então há necessariamente finitude, e que se não há, então tem-se a infinidade de um ser que é puro ato de ser.

exemplar: a idéia do artefato em sua mente. Assim, a faculdade intelectual do artífice humano, a qual pode informar a matéria de acordo com a idéia paradigmática que possui em sua mente, permite traçar uma analogia com o intelecto divino. A essência divina - eminentemente intelectual – possui, tal qual um divino arquiteto, em seu *lógos* ou sabedoria divina, uma espécie de plano da criação, o qual contém as idéias exemplares de tudo o que existiu, existe e existirá. Assim, no universo criado, as coisas naturais, são semelhantes a um artefato na medida em que imitam as idéias exemplares do intelecto do Criador, as quais constituem as múltiplas formas com que a natureza divina (simples, una e infinita) pode ser imitada:

É preciso dizer que na divina sabedoria estão as razões de todas as coisas, que acima chamamos de idéias, i.e., formas exemplares existentes na mente divina. Embora sejam múltiplas conforme se referem às coisas, não se distinguem da essência divina, uma vez que a semelhança com Deus pode ser participada por diversas coisas de modos variados. Assim, Deus é o primeiro exemplar de tudo (ST, I, q.44, a.3, p.43, ed.Loyola).

Como pode ser notado, a causalidade exemplar remete-nos a teoria neo-platônica da participação, a qual é adotada por Sto. Tomás, ao lado da teoria aristotélica das quatro causas. O termo “participação” se refere ao modo com que um efeito participa da sua causa¹⁴ e, como o próprio nome indica, participa de algo aquilo que tem “em parte”, i.e., parcialmente, algo que outro possui de modo pleno. Assim, ser algo por participação diz respeito a toda criatura, na medida em que ela tem o seu ser causado por Deus:

É preciso afirmar que tudo que de qualquer modo exista é feito por Deus. Se algo se encontra em outro por participação, é necessário que seja causado nele por aquele ao qual convém essencialmente (...) Deus é o próprio ser subsistente por si (...) o ser subsistente não pode ser senão único (...) Resulta, portanto, que tudo que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser (ST, I, q.44, a.1, p.38, ed. Loyola).

¹⁴ No artigo *Metaphysics*, John F. Wippel identifica dois tipos de participação em Aquino: participação lógica e participação ontológica. E coloca a participação causal, como um subtipo de participação ontológica, declarando que “um efeito é dito participar de sua causa principalmente quando ele não é igual ao poder de sua causa”.

A teoria da participação quando aplicada à relação entre as criaturas e o criador está vinculada à causalidade divina, não apenas a causalidade exemplar, mas também a eficiente.

Quando mais próxima do seu sentido platônico original, diz respeito à causalidade exemplar. Segundo esta visão todos os seres criados têm ser na medida em que suas formas imitam, de modo imperfeito e limitado, um Ser Supremo, Deus, cuja natureza é a forma primeira perfeita. Em Deus esta forma primeira é idêntica ao ser, de tal modo que Deus é o ser pleno do qual todas os outros seres - criaturas em que a essência é distinta da existência - dependem, pois estas só têm existência na exata medida com que sua natureza limitada é capaz de imitar a forma primeira do Ser Supremo. A diversidade dos seres na unidade do ser é garantida pelos diversos graus de similitude formal que as diversas criaturas mantêm com um ser cuja forma é plenamente ser.

Por outro lado, a teoria da participação, quando vinculada à causalidade eficiente, se expressa em uma linguagem mais aristotélica, servindo-se das noções de ato e potência para explicar como os seres participam do supremo ato de ser de Deus. Deus é o agente supremo por ser o único ser que é ato puro, o que faz dele o ser necessário por si mesmo, cuja essência é idêntica à existência, sendo assim ato puro e pleno de ser. Todas as outras criaturas têm a sua existência produzida do nada por Deus e o ato de ser de cada criatura participa do ato de ser de Deus enquanto sua causa.

A metafísica da participação serve não só para explicar essa radical diferença ontológica entre a Causa divina e seus efeitos criados, mas principalmente para explicar a semelhança das criaturas para com o Criador, pois, se, por um lado, a teoria da participação marca a radical diferença entre o Criador e as criaturas, entre aquilo que é,

e aquilo que tem ser por participação, por outro lado ela se funda no partilhar, ainda que remotamente, de uma semelhança por meio da qual o efeito participa na causa.

Nesse último sentido, pode-se afirmar que a metafísica da participação, em Sto. Tomás, desempenha um papel análogo aquele da metafísica da substância, em Aristóteles, no que diz respeito ao estabelecimento de uma unidade mínima de significação do ser¹⁵, embora cada uma delas cumpra a sua função em níveis diferentes, uma no nível horizontal do ser, ou nível predicamental, entre substância e acidentes, e outra no nível vertical, ou nível transcendental, entre Criador e criaturas.

A metafísica da substância pretendeu desvelar a unidade do ser num nível “horizontal”, a saber, entre os diversos modos com que o ser em geral se apresenta segundo as diferentes categorias. Observando como os diversos modos de se dizer o ser faziam referência ao modo de ser da substância, na medida em que eram, por assim dizer, parasitários, quanto ao ser, do modo de ser da substância ou ser em si. Aristóteles, assim entreviu, por meio da inerência dos seres acidentais nos seres substanciais, uma unidade ontológica mínima que permitia uma unidade mínima de conceitualização e significação na diversidade dos modos de ser.

Por outro lado, a doutrina da criação exigia uma teoria capaz de explicar a unidade do ser na diversidade existente entre o modo de ser das substâncias criadas e o modo de ser da “substância” incriada e criadora, pois, embora todos os diversos modos de ser criado dependessem de Deus, eles não inerem em Deus do mesmo modo com que os seres acidentais inerem na substância. A teoria da participação, então, será responsável por explicar a unidade do ser num nível vertical, i.e., a unidade entre os modos de ser que se dão no plano horizontal com o modo de ser de Deus que transcende

¹⁵ Wippel, no artigo já citado, salienta a íntima conexão entre a metafísica da participação e a analogia do ser em Aquino, na sua função comum de conferir unidade à diversidade, a primeira dizendo respeito ao plano ontológico, a segunda ao plano lógico e semântico da predicação do ser.

o plano ontológico estruturado pelas categorias estando, por assim dizer, verticalmente acima delas.

Ao longo dessa 1ª parte de nossa dissertação, tentamos descrever e salientar a importância fundamental do papel desempenhado pela pressuposição do princípio de causalidade na estruturação da ST e na constituição da “teologia natural” contida na *Sacra Doctrina*. Vimos que a pressuposição de tal princípio é uma *conditio sine qua non* da teologia natural, uma vez que é por meio dela que se pode demonstrar a existência de Deus como causa primeira (questão 2) e demonstrar alguns atributos da natureza una de Deus (questões 3- 26). Também é importante ressaltar que as cinco vias, que pretendem provar a existência de Deus, assim como a concepção de uma *creatio ex nihilo* e de uma metafísica da participação, apontaram tanto para uma distinção radical quanto para a existência de alguma similitude, entre a natureza ou ato de ser do criador e as naturezas e atos de ser das criaturas, de tal modo que devemos considerar que o abismo ontológico existente entre o Criador e a criatura, apesar de radical, não é absoluto, devido a similitude advinda da causalidade.

Na 2ª parte, ao tratarmos dos atributos divinos, estudaremos os fundamentos lógico-ontológicos desta semelhança e dessemelhança existente entre a causa divina e seus efeitos criados, a saber, a distinção entre essência e existência, ocasião em que poderemos observar a sua íntima relação com a metafísica da participação e com a *creatio ex nihilo*.

**2ª PARTE: OS FUNDAMENTOS DA SEMELHANÇA E DA
DESSEMELHANÇA ENTRE O CRIADOR E AS CRIATURAS**

2.1 – OS ATRIBUTOS DIVINOS NA ST, I, Q.3-26

Na questão 3 da 1ª parte da ST, Sto. Tomás dá início às demonstrações dos atributos de Deus, considerado enquanto tal e em sua natureza una. Este procedimento estende-se até a questão 26, após a qual tem início a sua consideração acerca do mistério da Trindade (ou tri-unidade) das Pessoas Divinas.

Seja como for, logo após essas declarações epistemológicas de caráter negativo, anunciadas logo no início da abertura da questão 3, Aquino apresenta o roteiro dos cinco primeiros atributos divinos a serem demonstrados nessa secção:

Pergunte-se primeiro sobre a simplicidade de Deus, pela qual dele se exclui a composição. Como, porém, nas coisas corporais, as simples são as menos perfeitas e fazem parte das outras, pergunte-se em segundo, sobre sua perfeição; em terceiro, sobre sua infinidade, em quarto, sobre sua imutabilidade, e em quinto, sobre sua unidade” (ST, I, q.3, p.170, ed. Loyola).

Nessa passagem podemos notar o anúncio da demonstração de cinco atributos divinos, que serão demonstrados nas seguintes questões: Simplicidade (q3), Perfeição (q4) Infinitude (q7), Imutabilidade (q9), Unidade (q11). Nessa secção (questões 3-11), St. Tomás ainda demonstra mais três atributos, que se derivam de três desses cinco atributos anunciados na abertura: Bondade (q6) que se segue da perfeição, Imensidade(q8) que se segue da infinidade, Eternidade (q10) que se segue da imutabilidade.

Dentre estes oito atributos que antecedem a investigação acerca do nosso modo de conhecer e nomear a Deus, nos interessará, sobretudo, analisar aqueles que são os

dois primeiros atributos divinos demonstrados na ST, a saber, o atributo da divina simplicidade (q3) e o atributo da divina perfeição (q4), na medida em que podemos neles encontrar os fundamentos da semelhança e da dessemelhança entre a natureza incriada do Criador e a natureza criada da criatura.

2.2 O ATRIBUTO DA SIMPLICIDADE DIVINA E A DISTINÇÃO RADICAL ENTRE DEUS E AS CRIATURAS

A fundamentação ontológica da distinção entre a natureza do ser criado e a natureza do Ser Incriado e Criador, no pensamento de Sto. Tomás, encontra-se, em última instância, na presença - na criatura - e na ausência - no Criador - de dois tipos de composição, as quais, por estarem necessariamente presentes em toda e qualquer criatura e por estarem necessariamente ausentes em Deus, constituem as noções fundamentais que delimitam o abismo ontológico entre o Criador e a criatura. Essa dupla composição se expressa em dois pares de noções metafísicas: a distinção entre ato e potência e a distinção entre essência e existência. A ausência, em Deus, destes dois tipos de composição caracteriza a natureza divina como absolutamente simples, tornando-a distinta de tudo o mais, de um modo que lhe é absolutamente peculiar, uma vez que só possível existir um único¹⁶ ser que seja ato puro e cuja natureza seja idêntica a sua existência.

Dada a importância destes dois pares de noções metafísicas no entendimento da

¹⁶ De certo modo, todas as outras demonstrações desta seção encontram-se subordinadas à demonstração da unicidade divina, uma vez que, como já mencionamos, a finalidade desta seção da ST é demonstrar a natureza do Deus Uno, antes de tratar das relações entre as Pessoas Divinas no estudo acerca da Santíssima Trindade ou Deus Trino. No artigo 3 (Se Deus é uno) da questão 11 (A unidade de Deus) da 1ª parte da ST, Sto. Tomás oferece três demonstrações da unicidade divina, a primeira baseada na simplicidade divina, a segunda na infinidade da perfeição divina e a terceira na unidade do mundo. Uma sucinta apresentação dos dois primeiros argumentos é pertinente na medida em que a unidade divina é fundada nos dois atributos cujo papel estamos enfatizando nesta parte de nossa dissertação: simplicidade e perfeição. O primeiro argumento - embora não recorra à simplicidade absoluta da identidade entre essência e existência - é revelador da íntima conexão existente entre o atributo da simplicidade e o atributo da unicidade. Ele mostra que quando o que faz um ente ser um singular é a mesma coisa que o faz ser o que ele é (essência), um tal ser tem de ser único, e este é o caso de Deus que é idêntico a sua natureza. É interessante notar que este argumento demonstra a unicidade divina, mas não de um modo que lhe seja absolutamente peculiar, pois também os anjos são necessariamente únicos por esta mesma razão. O segundo argumento mostra que se Deus deve possuir “toda a perfeição do ser” não poderiam existir muitos deuses porque eles não teriam no que diferir entre si. Este argumento, por sua vez, demonstra a unicidade divina de um modo que lhe é absolutamente peculiar, pois a nenhum outro ser que não Deus cabe “a perfeição total do ser”, e a perfeição total só pode caber a um ser que seja ato puro e cuja essência seja idêntica a sua existência.

distinção radical entre Deus e as criaturas, manifesta na *creatio ex nihilo*, parece não ser casual que, na ST, após as provas da existência de Deus, o primeiro atributo divino a ser demonstrado, seja o atributo da simplicidade divina (ST, I, q3), pois a demonstração de tal atributo fundamenta a transcendência¹⁷ absoluta do criador à criação e seu resultado, a identidade entre essência e existência, servirá de premissa em muitos dos argumentos que Aquino desenvolve para efetuar a demonstração de outros atributos divinos.

A simplicidade divina é demonstrada, ao longo da questão 3, por meio de sucessivas negações de diferentes tipos de composições¹⁸ presentes na diversidade das criaturas, de acordo com a posição que ocupam na hierarquia dos seres criados. Assim, Sto. Tomás nega que se possa atribuir a Deus cinco tipos de composições ontológicas presentes nas criaturas, a saber: composição de partes extensas (negação das composições inerentes à materialidade), no artigo 1; composição de forma e matéria, no artigo 2; composição de natureza, ou essência, e supósito, no artigo 3; composição de essência, ou natureza, e existência, no artigo 4; composição de substância e acidente, no artigo 5.

É importante assinalar que, em tais composições, também se encontra envolvida um outro tipo de composição, a qual também acaba sendo completamente eliminada de Deus ao longo desta aplicação da *via remotionis*, a saber: composição de ato e potência. A exclusão da composição de ato e potência em Deus corresponde à negação de qualquer potencialidade na Deidade e a afirmação de que Deus é ato puro. Tal caracterização, que já se encontra antecipada na primeira via, a qual demonstrara a

¹⁷ Esta absoluta transcendência já fora vislumbrada nos resultado das cinco vias e encontra sua demonstração, no artigo 8 da questão 3, onde é provado que a absoluta simplicidade divina, diferentemente da relativa simplicidade dos elementos dos corpos materiais, não entra na composição de outros seres.

¹⁸ É importante assinalar que, embora tais composições, por um lado, sejam essenciais aos seres criados, constituindo-se em perfeições com respeito ao modo de subsistência próprio de suas naturezas criadas, por outro lado constituem-se em imperfeições quando comparadas ao *esse divinum* do Criador, de tal modo que devem ser negadas de Deus. A noção de imperfeição, neste contexto teológico, diz respeito a tudo o que impõe alguma limitação ao ato de ser, como, e.g., a essência põe limite ao ser, fazendo o ser existir de acordo com tal ou tal essência, ou como a matéria põe limite à forma restringindo-a como forma de um corpo particular.

existência de Deus como primeiro motor imóvel, culmina na demonstração, na questão 9, do atributo divino da imutabilidade.

A eliminação de qualquer potencialidade implica na eliminação das composições inerentes à extensão corpórea, a forma e matéria, a essência e supósito, e a substância e acidente, uma vez que todo corpo, enquanto material, é princípio de potencialidade e uma vez que toda forma accidental pressupõe a potência de um sujeito para recebê-la.

A eliminação da composição de essência e existência também possui uma relação com a eliminação da composição de ato e potência, uma vez que o próprio Sto. Tomás sugere uma analogia entre os dois pares de noções expressando que a essência está para a existência como a potência está para o ato.

Dessa analogia pode-se inferir a radical distinção entre a natureza do Criador e a natureza da criatura, pois o Criador por ter sua essência idêntica a sua existência, é a própria razão de seu ser/existir, tendo uma existência absolutamente necessária, incausada, que é ato puro, enquanto que as criaturas, por terem sua essência distinta de sua existência, não têm nelas mesmas a razão de seu existir e têm uma existência metafisicamente contingente, pois têm sua existência causada pelo Criador.

2.2.1 A HIERARQUIA DO SER

O estudo do atributo divino da simplicidade nos permite, como já mencionamos, uma apresentação da hierarquia entre os diferentes tipos de seres criados, pois a aplicação da *via remotionis*, ao longo dos quatro primeiros artigos da questão da 3 da 1ª parte da ST, efetua graduais exclusões de diferentes tipos de composição, realizando uma ascensão que percorre toda a hierarquia do ser criado até o Ser Criador.

Partindo das criaturas corpóreas e passando pelas criaturas puramente espirituais, a *via remotionis* conduz o intelecto humano à contemplação teórica da natureza absolutamente simples do Ente Supremo e Criador, o qual se encontra acima e além de toda a escala do ser criado, uma vez que sua existência ocorre de modo absolutamente independente (terceira via) e uma vez que ele não possui a sua existência dentro dos limites de alguma determinada essência, mas é a plenitude infinita do ato de ser (quarta via).

Nos dois primeiros artigos são excluídas as composições próprias das criaturas corporais, as quais se encontram em uma posição inferior em relação às criaturas puramente espirituais, pois estas não necessitam da matéria para subsistir.

No artigo 1 é excluído o atributo da corporeidade e, conseqüentemente, qualquer tipo de composição intrínseca ao princípio material considerado nele mesmo, pois, sendo a matéria o princípio de potencialidade para todo ente corpóreo, todo corpo pode ser dividido indefinidamente em partes extensas.

A composição de matéria e forma, ou *hilemorfismo*, é excluída no artigo 2. Essa composição constitui, por assim dizer, a entidade de todo o ente corpóreo, uma vez que a matéria prima nunca pode existir como tal, i.e., sem uma forma que a atualize fazendo-a ser uma determinada espécie de ser. Na natureza encontram-se dois tipos de

forma: a forma substancial e a forma accidental. A forma substancial é o que faz com um ente seja necessariamente o que ele é, conferindo-lhe uma essência específica, enquanto que as formas accidentais são qualidades contingentes, que inerem no ente substancial sem fazerem parte daquilo que ele necessariamente é, e dependendo dele para existir.

Uma vez que todo ente corpóreo é uma porção de matéria atualizada por alguma forma substancial que o faz ter uma natureza, i.e., ser o que ele é segundo uma determinada essência, todas as criaturas corpóreas podem ser hierarquizadas de acordo com o tipo de forma substancial com que entram em composição com a matéria.

As criaturas mais inferiores são aquelas cuja forma não é capaz de animar o corpo por ela informado, mas apenas é capaz de determinar a matéria quanto ao tipo de ser, o que é o caso dos minerais e dos corpos inanimados em geral. Ascendendo, na escala onto-gnosiológica, encontramos as criaturas cuja forma anima o corpo, mas sem lhes conferir sensibilidade, o que é o caso das plantas em geral. A seguir encontramos os seres cuja forma além de animar a matéria confere-lhes sensibilidade, mas sem conceder-lhes racionalidade, o que é o caso dos bichos ou animais irracionais. No topo da escala dos seres corpóreos (que corresponde ao ponto mais baixo na hierarquia dos seres intelectuais), encontra-se os seres cuja forma - além de animar e sensibilizar o corpo - confere intelectualidade à criatura, caso este que, entre os seres corpóreos, é exclusivo à espécie humana. Outra peculiaridade da forma humana é que ela é a única forma, dentre as formas das criaturas corpóreas, que pode subsistir após a decomposição do corpo, em outras palavras o ser humano é a única criatura corpórea que possui uma alma imortal.

No artigo 3, a composição entre *suppositum* (sujeito) e natureza é como inerente a todas as substâncias que precisam ser individuadas pela matéria, sendo excluída de

todas as substâncias incorpóreas¹⁹, de tal modo que Deus e os anjos, seres puramente espirituais, não são outra coisa além do que suas próprias naturezas ou essências.

A essência das substâncias incorpóreas é individuada pela sua própria forma substancial, de modo que suas naturezas subsistem em si mesmas, podendo-se afirmar que nelas a forma é idêntica a sua essência ou substância, pois nestes seres a sua forma é o seu próprio *suppositum*. Em outras palavras, tais seres subsistem em suas próprias formas, enquanto que as formas das substâncias corpóreas somente subsistem em uma determinada quantidade de matéria assinalada, com a qual a forma compõe um todo substancial ou supósito, distinto da natureza considerada nela mesma. Assim, nenhuma criatura corpórea é idêntica a sua natureza específica, pois esta é participada de modo limitado e particular por todas as criaturas que, individuadas pela matéria, possuem tal natureza específica em comum. Estas criaturas individuais que tem a sua natureza participada subsistem em um supósito distinto da natureza considerada em si mesma, e.g., nenhum homem individual (o supósito da natureza humana) é totalmente a humanidade (a natureza humana considerada nela mesma). Por outro lado, os seres incorpóreos sendo individuados e subsistindo em sua própria forma não são nada mais que a sua própria natureza, de tal modo que se pode dizer que o anjo Rafael é toda a rafaeldade e que Deus é toda a deidade, enquanto que não se pode dizer que este homem (supósito ou sujeito) é toda a humanidade (natureza ou forma).

A ausência da composição entre *suppositum* e natureza, além da ausência de composição entre matéria e forma, é o traço fundamental destes seres - as inteligências, para Aristóteles, ou anjos, para Sto. Tomás - o que implica que eles não sejam outra coisa que não a sua própria essência puramente espiritual, pois sua natureza, não

¹⁹ Essa eliminação da composição de natureza e supósito, na ST, como assinala A. Kenny em *Aquinas On Being*, é surpreendentemente diferente da apresentação feita por Sto. Tomás na SCG, onde a ausência da composição entre supósito e natureza é demonstrada como exclusiva de Deus.

subsiste em um *suppositum* distinto de sua forma substancial. Estas características distinguem Deus e os anjos de todos os entes corpóreos, mas não são capazes de distinguir Deus dos anjos, pois, sendo Deus incorpóreo, este também é uma forma pura, ou simples, em si mesma subsistente.

2.2.2 A IDENTIDADE ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA EM DEUS E O NOME DIVINO “EU SOU O QUE EU SOU”

O próximo passo do percurso da aplicação da *via negationis*, com vista à demonstração do atributo da simplicidade divina, é o passo culminante que estabelece a distinção ontológica entre os anjos e Deus e, conseqüentemente, a distinção última entre Deus e qualquer criatura. Este passo evidencia que as inteligências ou anjos, não são substâncias absolutamente simples, pois embora elas não possuam uma composição de forma e matéria, nem de natureza e supósito, nelas ainda resta a composição que é compartilhada por todo ente criado, mas que está ausente no criador, sendo, portanto, o traço fundamental que distingue radicalmente a criatura do Criador, a saber: a composição entre essência e existência. Tal característica distintiva fundamental, entre Deus e as criaturas, já fora anunciada no resultado da terceira via que caracterizara Deus com sendo o único ser necessário por si mesmo, o que equivale a dizer, neste contexto, que Deus é o único ser que não tem sua existência causada²⁰.

No artigo 4 da questão 3 da 1ª parte da ST, Aquino oferece três demonstrações para provar a ausência de composição entre essência e existência em Deus, ou, em suas próprias palavras, para provar que “Deus não é apenas sua própria essência, conforme demonstrado no artigo precedente, mas também seu próprio ser”. Na primeira demonstração recorre à noção de causalidade eficiente enquanto produtora do ser, na segunda apela para a teoria platônica da participação dos entes criados no Ser Divino ou

²⁰ A essência do anjo Rafael é aquilo que Rafael é, i.e., não há um sujeito (supósito) Rafael que, distinto de sua essência seja também algo mais do que a rafaeldade, mas a essência de Rafael, a rafaeldade, não é responsável pela existência de Rafael, i.e., por sua própria existência, muito menos é idêntica à existência. Assim, embora Rafael e a rafaeldade sejam idênticos, Rafael ou a rafaeldade só tem existência porque Deus lhe causa a existência. Por isso pode se dizer que Rafael é um ser metafisicamente contingente, i.e., é um ser que - embora uma vez tendo sido criado não possa deixar de existir, pois é de sua natureza ser imortal - poderia não existir, no sentido de que, não sendo idêntico à existência, depende de Deus, o ser necessário por si mesmo cuja natureza é idêntica a existência, para ter vindo à existência e parar poder continuar a existir.

causalidade exemplar, e, na terceira, vale-se da distinção metafísica entre ato e potência.

A primeira demonstração parte da consideração de que tudo aquilo que é em um ente, mas que não pertence a sua própria essência, deve ou ter sido causado por princípios internos a sua própria essência ou por algo externo a si. Assim, se em um ente a essência difere da existência, a sua existência deve ter sido causada ou por sua própria essência ou por um outro ente. A primeira alternativa é absurda, pois nada que ainda não exista pode causar a sua própria existência. Por exclusão, a alternativa restante é válida para todo ente que tenha sua essência distinta de sua existência, i.e., para todo ente que tenha sua existência causada por outro. Mas tal consequência não se aplica a Deus, uma vez que já foi demonstrado, pela 2ª via, que Deus não pode ser causado, pois Ele é a causa eficiente primeira. Assim, como Deus não pode ser *causa sui*, nem ser causado por outro, pois ele é a Causa Primeira, deduz-se que é o único ser cuja natureza não pode ser distinta de sua existência.

É interessante assinalar que esta conclusão pode esclarecer como se deve entender o resultado obtido pela terceira via para provar a existência de Deus, a qual caracterizara Deus como o ser necessário por si mesmo. Ser um ser necessário por si mesmo não significa ser a causa necessária de sua própria existência necessária (*causa sui*), mas significa que sendo a natureza de Deus a sua própria existência, esta não pode ser causada por nenhum ser. Embora a essência divina não seja a causa produtora da própria existência divina - o que seria absurdo - pode-se dizer que Deus existe por essência ou por si mesmo, pois, conforme vimos, Deus não é outra coisa que sua natureza e sua natureza não é outra coisa que sua existência, e um ser que não tem composição entre essência e existência não pode ter a sua existência causada. Por outro lado, todos os outros seres, por terem a sua existência produzida são metafisicamente contingentes, e isto se aplica mesmo ao seres necessários, i.e., os anjos e as esferas

celestes (feitas de um elemento material incorruptível, o éter), que, embora possuam uma natureza imortal, poderiam nunca ter vindo a existir, se Deus, o ser necessário por si mesmo, não os quisesse produzir. Assim, todos os entes criados, mesmo os necessários, poderiam não existir, pois tendo uma essência que é outra coisa que não a própria existência, têm de ter o seu ser causado por um ser cuja existência seja incausada e necessária por si mesma i.e., um ser cuja natureza seja idêntica à existência.

A segunda demonstração retoma a analogia entre essência (forma) e existência com as noções de potência e ato, na qual a essência está para a potência assim como o ato está para a forma: “É preciso então que o ser seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência”. Por meio desta analogia, Sto. Tomás afirma a primazia do princípio da existência com relação aos outros princípios metafísicos, ao declarar que a existência é a atualidade até mesmo da essência ou forma, a qual é, por sua vez, o princípio da atualidade da substância em geral, quando consideramos tanto os seres corpóreos quanto as formas puras: A existência é considerada, então, a perfeição última de toda a perfeição, ou o ato último de todo ato, de tal modo que é impossível falar-se de essências anteriores à existência.

Estabelecida a analogia entre os dois pares de princípios metafísicos fundamentais que enfatiza a primazia do princípio da existência, a argumentação prossegue citando o artigo 1, dessa mesma questão, onde fora demonstrado que Deus não pode ser um corpo porque nele não há nada de potencial, sendo que tal artigo, por sua vez remete a demonstração da existência de Deus como Ser Primeiro (terceira via), no artigo 3 da questão 2, que serve de fundamento da negação de qualquer potencialidade em Deus. Assim, a absoluta ausência de potencialidade na natureza divina impede que possa haver alguma distinção entre essência (potência) e existência (ato) em Deus, podendo-se então concluir que a essência de Deus é idêntica a sua

existência.

A terceira demonstração é um exemplo de como a corrente de pensamento neoplatônico coabita, ao lado, ou até mesmo à sombra, do ousado - para a sua época - aristotelismo de Sto. Tomás. Pois é com certa frequência que encontramos, no conjunto de argumentos que Aquino normalmente oferece para demonstrar um mesmo ponto, ao lado de diversos argumentos de caráter aristotélico, pelo menos um argumento alternativo, de caráter neoplatônico, o qual, comumente vale-se da teoria da participação e da causalidade exemplar. O argumento em questão parte da distinção básica da metafísica da participação – já apresentada por nós -, a saber, a distinção entre o ente que “é” tal perfeição, possuindo-a na sua plenitude, e os entes que “têm” uma perfeição, em um determinado, mas que não “são” tal perfeição, tendo-a apenas por participação: “(...) assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o quem tem ser e não é o ser, é ser por participação”. A seguir, o argumento prossegue analisando a relação entre o Criador e as criaturas no que diz respeito à perfeição das perfeições, i.e., a perfeição do *esse* (ser, existência): como já foi demonstrado que Deus não é outra coisa que sua própria essência, se essa essência não fosse o ser, Deus seria ser por participação e não ser por essência, o que seria incompatível com o resultado obtido pela terceira via, o qual afirma que Deus é o primeiro ente. Logo, se Deus é o primeiro ente e é a sua própria essência, tem de necessariamente ser o ser por essência e não apenas ter o ser por participação, sendo, portanto, o ato de ser pleno, do qual participam os entes que têm o ser por participação.

Através destas demonstrações podemos apreciar como os fundamentos últimos do abismo onto-gnosiológico, entre a causa divina criadora e os seres por ela produzidos, ou, em outras palavras, os fundamentos da distinção abissal, entre a natureza divina e a natureza criada, ou entre o modo de ser de Deus e o modo de ser das

criaturas, se encontram no fato de que o ente divino é o único ente absolutamente simples, i.e., o único ser cuja essência é idêntica à existência. Esta identidade, exclusiva de Deus, nos ajuda a entender também a peculiaridade da *creatio ex nihilo* e do monoteísmo judaico-cristão, pois, sendo Ele o único ser que é plenamente ser, é, portanto, também o único ser capaz de criar outros seres a partir do nada. Se só pode haver um único ser cuja natureza é idêntica a si mesma, este deve ser o Ente Subsistente, “a que todos chamam de Deus”, e todos os outros seres existentes devem ter a sua natureza distinta da sua existência, o que equivale a dizer que devem ter a sua existência contingente causada pelo Ser Subsistente a partir de nada. Como a “distância” entre o ser e o nada é infinita, somente um Ser Infinito - cuja essência seja idêntica à existência – pode possuir poder infinito para produzir o ser (finito) a partir do nada. Estes seres assim criados, as criaturas, por terem a existência, por assim dizer, “recebida” em uma essência no ato da criação, não “são” o ser/existência, mas “têm” o ser/existência de acordo com as diversas e limitadas essências com que seus atos de existir participam do ser/existência de Deus. Assim, podemos concluir que o atributo da absoluta simplicidade divina, expresso pela identidade de essência e existência em Deus, é o fundamento que diferencia radicalmente Deus de todas as criaturas, justamente naquilo que tudo o que é tem de comum, i.e., o *esse* (ser/existência), pois embora não possa haver essência sem existência, nenhuma essência, que não a de Deus pode existir por si mesma, o que equivale a dizer que nenhuma criatura é plenamente o ser, enquanto que somente Deus o é.

A demonstração da identidade de essência e existência em Deus pode ser considerada a explicitação filosófica do nome divino revelado a Moisés, a saber “Eu Sou Aquele Que É”, o qual Sto. Tomás considerava como sendo o nome próprio de Deus e que chamou de a sublime verdade, pois somente Deus pode, com propriedade,

afirmar: “Eu Sou Aquele Que É” – pois somente ele não é outra coisa que não o ser, enquanto que todas as criaturas têm o ser limitado por suas naturezas, sendo, por assim dizer, um ser de tal ou tal natureza²¹.

²¹ Em nosso estudo, acerca da simplicidade divina, acabamos apresentando a tese metafísica que permite a Sto. Tomás interpretar a expressão “Aquele Que É” como um nome próprio de Deus cujo significado é a revelação da identidade entre essência e existência. Mas é importante assinalarmos uma outra interpretação, segundo a qual a resposta de Deus a Moisés simplesmente apontaria para a impossibilidade de uma resposta discursiva à pergunta de Moisés, i.e., apontaria para a inefabilidade divina. Segundo Karen Armstrong em *Uma História de Deus*: “‘Ehyeh Asher Ehyeh’ é uma expressão idiomática hebraica para expressar uma indefinição deliberada. Quando a bíblia usa uma frase como ‘eles foram aonde foram’, quer dizer; ‘Não tenho a menor idéia de onde eles foram’. Assim quando Moisés pergunta quem ele é, e Deus responde na verdade: ‘Deixa pra lá quem eu sou’, ou ‘Não é da sua conta!’”. Este sentido apontado por K. Armstrong é sugerido quando o nome divino é traduzido como “Eu Sou O Que Eu Sou”.

2.3 O ATRIBUTO DA PERFEIÇÃO DIVINA E AS SIMILITUDES ENTRE DEUS E AS CRIATURAS

Provavelmente, também não seja por acaso que, após ter demonstrado a absoluta simplicidade divina, na questão 3 da 1ª parte da ST, à qual distinguia radicalmente o criador da criatura, o segundo atributo demonstrado por Sto. Tomás, na questão 4, seja o da perfeição divina, pois é este atributo funda as similitudes das criaturas para com o criador. A existência dessas similitudes é que permite a Aquino estabelecer a possibilidade de um uso positivo da linguagem teológica, capaz de atribuir a Deus algo mais do que o ser.

No artigo 1, da questão 4, da 1ª parte da ST, a máxima perfeição de Deus é demonstrada esclarecendo que Deus, enquanto causa primeira, não pode ser um princípio material, mas um princípio eficiente²². Seguindo Aristóteles, Sto. Tomás chama atenção para o fato de que alguns filósofos antigos, por conceberem a causa primeira como um princípio material, não poderiam concebê-la como perfeita, pois, sendo a medida da perfeição de uma coisa a sua atualidade, e, sendo a matéria um princípio de potencialidade, uma causa primeira material deveria ser imperfeitíssima. No entanto, para Sto. Tomás, Deus enquanto causa primeira deve ser considerado perfeitíssimo, de tal modo que não pode ser considerado causa material, a qual é, nela mesma, potencial, mas deve ser entendido como agente de uma causalidade eficiente, a qual é, nela mesma, atual.

No artigo 2 dessa questão, Aquino oferece duas demonstrações acerca do caráter universal e extensivo da perfeição divina, do qual decorre que à máxima perfeição de Deus não pode faltar nenhuma das perfeições criadas.

A primeira demonstração funda-se no princípio de que toda perfeição existente em um efeito deve de algum modo (virtualmente) pré-existir na virtude da causa agente. Neste argumento, Aquino distingue dois modos desta pré-existência do efeito na causa de acordo com o tipo de agente causal: pré-existência da perfeição segundo a mesma natureza (*eandem rationem*), quando o agente é unívoco, i.e. quando o agente produz um efeito com a sua mesma natureza; e pré-existência de um modo mais eminente (*eminentiori modo*)²³, quando o agente é equívoco, i.e., quando um agente produz um efeito de natureza diversa da sua. Valendo-se do que foi determinado no artigo anterior, a saber, que pré-existir em um princípio eficiente implica em não pré-existir de modo deficiente em relação ao seu efeito; considerando que a causalidade divina é não-unívoca, o que implica que a pré-existência não deve ser no mesmo grau que o seu efeito, mas de um modo mais eminente; e considerando que Deus é causa primeira universal, Aquino pode concluir que toda as perfeições criadas pré-existem em Deus de modo mais perfeito e eminente.

A segunda demonstração funda-se no resultado da prova da terceira via de que Deus é o ser por si subsistente (*esse per se subsistens*) e utiliza-se da teoria platônica da participação²⁴. O argumento assinala que se um ser possui de modo limitado uma determinada perfeição é porque ele participa deficientemente da perfeição (*non*

²² Quando tratando da *creatio ex nihilo*, na 1ª parte desta dissertação, já observarmos que Deus é causa da matéria, mas que não pode ser causa material.

²³ No agente causal eficiente nunca pode uma perfeição pré-existir de modo menos eminente, pois o menos nunca pode causar o mais, i.e., o efeito nunca pode exceder o poder (*virtus*) da causa, de tal modo que na causalidade unívoca o efeito iguala o poder da causa, enquanto que na causalidade não completamente equívoca o efeito é deficiente em relação ao poder da causa, pré-existindo de modo eminente na causa.

²⁴ Esta segunda demonstração nos dá ocasião para ressaltar a íntima conexão entre os resultados das demonstrações que estudáramos anteriormente, i.e., entre os resultados da 3ª e 4ª vias, que demonstraram a existência de um ser necessário por si mesmo que é plenamente ser, com o resultado da demonstração da ST, I, q3, a4, que demonstrara a identidade entre essência e existência em Deus. Assim, podemos assinalar que, se Deus é o ser subsistente por si mesmo, Ele deve ser o único ser que é plenamente ser, o que implica que sua natureza não seja outra coisa que a sua própria existência, de tal modo que ele tem o ser por natureza, enquanto os outros seres, terão o ser contingentemente e por participação, enquanto efeitos produzidos pela sua ação criadora.

participatur secundum perfectam rationem), enquanto que o ente em que tal perfeição subsiste por si mesma deve possuí-la plenamente. Assim, como Deus é o ser subsistente por si mesmo (*ipsum esse subsistens*), Ele não pode ter o seu ser por participação, de modo que lhe faltasse algum grau ou perfeição do ser, mas que, pelo contrário, Ele deve conter toda a perfeição do ser, e como a perfeição do ser contém todas as perfeições das coisas criadas, “pois as coisas só são perfeitas na medida em que tem ser”, deve-se concluir que nenhuma perfeição das coisas criadas deve faltar à máxima perfeição do Criador. A conclusão desse artigo 2 da questão 4, que estabelece a perfeição universal de Deus, já deixa entrever que deve existir alguma semelhança entre o Criador e a criatura e, no próximo artigo dessa questão 4, i.e., no artigo 3, Sto. Tomás demonstra a existência dessa similitude fundando-a na comunicação da forma que o agente transmite ao seu efeito no ato de causar. Assim, no corpo do artigo 3, Aquino distingue três modos com que pode ocorrer a comunidade na forma entre a causa e seu efeito:

(i) A causa comunica ao seu efeito a mesma forma, segundo a mesma natureza (*ratio*) e segundo o mesmo modo. Neste caso, a causa e o efeito são iguais e possuem a mais perfeita similitude. Dá como exemplo duas coisas igualmente brancas.

(ii) A causa comunica ao seu efeito a mesma forma, segundo a mesma natureza (*ratio*) e não segundo o mesmo modo, mas segundo o maior e o menor. Dá como exemplo uma coisa menos branca que outra, e chama esta similitude de imperfeita.

(iii) A causa comunica ao seu efeito a mesma forma, mas não segundo a mesma natureza (*ratio*). Dá como exemplo os agentes não unívocos.

Excluído: ¶

A seguir, após reafirmar a necessidade de que se encontre no efeito a similitude da forma do agente, distingue três tipos de semelhança:

(a) Similitude específica, i.e., na forma segundo a mesma natureza (*ratio*) da espécie: o agente causal está contido na mesma espécie que o seu efeito. A causa comunica a mesma forma segundo a semelhança da espécie. Dá como exemplo a geração do homem pelo homem.

(b) Similitude genérica, i.e., na forma segundo o gênero: o agente não está contido na mesma espécie que o seu efeito, mas ambos caem sob algum gênero em comum. A causa comunica a forma segundo a semelhança do gênero. Dá como exemplo “os corpos inferiores gerados” pelo poder do sol.

(c) Similitude analógica: O agente e o efeito não caem sob nenhum gênero comum. Os efeitos não participam da similitude da forma do agente segundo a mesma natureza (*ratio*) da espécie ou do gênero, mas participam desta semelhança muito remotamente. Dá como exemplo o *esse commune*.

Comparando os dois esquemas apresentados por S. Tomás podemos notar que:

Similitude específica (a) corresponde a (i) e (ii) i.e., à comunicação da forma segundo a mesma *ratio*, no mesmo grau ou em graus diversos, como resultantes da ação de um agente unívoco.

Similitude genérica (b) e similitude analógica (c) resultam da ação de agentes equívocos, embora a similitude analógica seja muito mais imperfeita do que a genérica, pois ainda que ambas correspondam a uma comunicação da forma não segundo a

mesma *ratio* (natureza específica), uma comunica segundo o gênero e a outra somente analogicamente.

Como a similitude entre as criaturas e o criador, a qual possibilita a predicação teológica positiva, é a mais remota de todas, i.e., a analógica, é importante apresentar a passagem em que Sto. Tomás, após dar como exemplo desse tipo de similitude o *esse commune* (que tem sua unidade em uma analogia “horizontal” do ser), aponta para a analogia “vertical” do ser, indicando Deus como “princípio primeiro e universal da totalidade do ser”:

Quando se trata de um agente que não coincide no gênero, seus efeitos alcançaram uma semelhança mais distante ainda com a forma do agente. Mas não de tal modo que participem segundo a mesma razão específica ou genérica, mas apenas segundo alguma analogia, assim como o ser é comum a tudo. É desta maneira que os efeitos de Deus, enquanto são entes, lhe são semelhantes como ao primeiro e universal princípio de todo o ser (ST, I, q.4, a.3, p.191, ed. Loyola).

É também importante observar como Aquino responde à terceira objeção, presente nesse artigo 4, que pretende que só podem ser ditos semelhantes os seres que convêm na forma (*conveniunt in forma*), o que implicaria que não poderia haver semelhança alguma entre Deus e as criaturas, uma vez que Deus é o único ser cuja forma é a existência. Sto. Tomás responde fundando a analogia vertical do ser na metafísica da participação, dando a entender que tal metafísica contempla uma remota unidade de significação, uma unidade analógica, entre aquele que é por si mesmo a plenitude do ser e aqueles que têm o ser por participação.

Podemos encerrar nossa consideração acerca dos dois primeiros atributos divinos demonstrados na ST, observando que, embora, por um lado, do atributo da simplicidade divina deduz-se que o ser divino é radicalmente diverso de todo o ser criado, pois Deus é o único ser cuja natureza é idêntica a sua natureza, por outro lado, do atributo divino da perfeição pode-se também deduzir que esta distinção não é

absoluta, pois, dada a perfeição universal de Deus, nele pré-existem todas as perfeições criadas. Assim, supondo a noção de uma causalidade divina não completamente equívoca operando na criação, pode-se extrair, por meio do atributo da perfeição divina universal e da metafísica da participação, a existência de uma remota similitude entre o Ser Incriado e o ser criado, denominada de similitude analógica, a qual é ontologicamente responsável pela unidade mínima de significação analógica dos termos que pretendem nomear positivamente a perfeição divina, a partir das perfeições apreendidas nas criaturas.

2.4 O PROBLEMA DA INTERPRETAÇÃO DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Como já anunciamos em nossa introdução, na abertura da questão 3 da 1ª parte da ST, que dá início à consideração do Deus uno enquanto tal, Sto. Tomás declara que “conhecida a existência de algo, falta investigar como é, a fim de saber o que ele é. Mas como de Deus só podemos saber o que Ele não é, e não o que é, não se trata tanto de considerar como Ele é, quanto como não é”.

Se levássemos ao pé da letra essa declaração de Aquino, sem tentarmos aprofundar o entendimento do que está sendo dito, pareceria que, ao longo desta secção, deveria ocorrer uma aplicação da *via remotionis*, que resultasse apenas na demonstração de atributos negativos de Deus. No entanto, não é isso o que acontece, pois a *via remotionis* não é o único método aplicado nessa secção e nem todos os atributos demonstrados têm forma negativa.

Uma alternativa seria supor que todos os atributos demonstrados e expressos em nomes com formas positivas deveriam ser interpretados como possuindo, no fundo, um sentido negativo. E isto poderia ser entendido como uma consequência natural da asserção de que só podemos obter conhecimento negativo acerca de Deus, se levarmos em conta o princípio exposto na ST, I, q.13 de que “nomeamos algo segundo o que dele conhecemos”, pois, se só conhecêssemos a Deus negativamente, todos os nomes divinos deveriam conseqüentemente ter um sentido negativo. No entanto – como veremos mais adiante - tal alternativa seria contrária à crítica efetuada por Aquino, nessa mesma questão 13, aos que pretendem efetuar este tipo de reducionismo negativista.

Se seguíssemos essa suposição acerca das consequências das declarações epistemológicas da abertura da questão 3, aparentemente todos estes atributos deveriam

ser considerados como tendo um sentido negativo, quando predicados de Deus, i.e., como efetuando remoções de atributos que, por serem ou implicarem em imperfeições, deveriam ser removidos da noção que se está formando acerca de Deus.

Assim, deveríamos entender os nomes desses atributos, quando aplicados a Deus, como possuidores de significados negativos: simplicidade, como significando negação de composição, perfeição como negação de imperfeição, infinidade como negação de limitação, Imutabilidade como negação de mudança, unidade como negação de divisão e pluralidade, bondade, como ausência de malícia...

Embora se possa detectar que todos esses atributos envolvem alguma aplicação da *via remotionis* na suas demonstrações, o que implica que, em um certo sentido, todos eles significam a negação de um modo de ser próprio da criatura, quando as questões em que esses atributos são demonstrados são examinadas, tem-se a nítida percepção de que Sto. Tomás não pretende que todos eles, quando predicados de Deus, tenham seu significado reduzido a esse elemento meramente negativo.

Um exemplo disso é o atributo “bom”, o qual embora seja obtido a partir do atributo da perfeição, que pressupõe a *via remotionis* para a sua obtenção, na medida em que a noção de perfeição pressupõe a negação de qualquer potencialidade, todavia é significado por um nome divino na sua forma positiva e é uma noção transcendental convertível com “ser”. O próprio atributo perfeição, como vimos, está designando algo mais, do que meramente a ausência de imperfeição em Deus, pois a absoluta perfeição significa que Deus é possuidor, de modo eminente, de todas as perfeições encontráveis nas criaturas. Mesmo o atributo da simplicidade, que significa negação de composição, como vimos, em última instância, ao designar a absoluta simplicidade divina, designa a identidade entre essência e existência que é peculiar a Deus, de tal modo que o atributo da simplicidade também designa algo que é positivo em Deus.

Assim, em que pese as declarações epistêmicas negativas das aberturas das questões 2 e 3, após termos notado que tanto as provas da existência de Deus, efetuadas na questão 2, quanto alguns dos atributos divinos, demonstrados ao longo das questões 3-11, chegam a resultados positivos expressos em nomes com forma positiva, já parece evidente que a teologia de Sto. Tomás, apesar das declarações de abertura das questões 2 e 3, não pode se satisfazer com uma teologia meramente negativa.

É curioso que esses problemas, de natureza epistemológica e semântica, apenas serão abordados nas questões 12 e 13 da 1ª parte da ST, de tal modo que Aquino somente passa a examinar os fundamentos do nosso conhecimento de Deus e do uso de nossa linguagem para descrevê-LO, após ter demonstrado a existência de Deus e já ter efetuado uma descrição da sua natureza, o que contribui para a sensação de ambigüidade, que perpassa, o leitor acerca da natureza e da significação do que esta sendo atribuído a Deus até então.

3ª PARTE: A VISÃO POR ESPELHO E A VISÃO FACE A FACE

3.1 O CONHECIMENTO DE DEUS E A CIÊNCIA DIVINA

Na questão 12 da 1ª parte da ST, Aquino interrompe uma longa seqüência de demonstrações de atributos divinos, que vai da questão 3 até a questão 11, e passa a investigar o modo humano de conhecer Deus, i.e., passa a considerar a natureza divina em relação ao nosso modo de conhecê-la ou, em outras palavras, a ciência que o homem tem de Deus. Esta nova etapa da investigação é apresentada logo na abertura da questão 12, nos seguintes termos: “consideramos como Deus é em si mesmo, fica por considerar como é em nosso conhecimento, i.e, como é conhecido pelas criaturas”.

É interessante assinalar que há uma classificação²⁵ dos atributos divinos demonstrados na 1ª parte da ST, feita por João de São Tomás, na sua *Introdução à Summa Theologiae de Tomás de Aquino*, que apresenta os objetos das q12-13 como sendo dois atributos divinos. Inicialmente pode parecer difícil considerar que estas questões tratem especificamente de dois atributos divinos, mas a classificação de João de Sto. Tomás é reveladora, na medida em que chama a atenção para o fato de que, embora do ponto de vista daquele que conhece a Deus, i.e., do homem, estas questões tratem dos fundamentos gnosiológicos da possibilidade de se conhecer e nomear a Deus, do ponto de vista da consideração de Deus enquanto tal – que como vimos é o objeto desta secção - tais questões podem ser consideradas como ainda efetuando demonstrações de dois atributos divinos do Deus uno, a saber: o atributo de cognoscibilidade passiva (q12) o qual implica no atributo da nomeabilidade (q13):

²⁵ Esta classificação, feita por João de São Tomás, é a seguinte: atributos entitativos (q3-11), atributos de conhecibilidade passiva (q12-13), atributos operativos (q14-26).

Mas desde que a cognoscibilidade passiva se refere a algum conhecedor, a cognoscibilidade passiva pode ser comparada ou como ordenada ao intelecto divino como conhecedor (...) ou ela pode ser comparada ao intelecto criado como conhecedor de Deus (...) mas porque o conhecimento de Deus é pressuposto para nomeá-lo – nós podemos nomear uma coisa na medida em que nós a conhecemos – ele discute os nomes de Deus e o modo no qual os nomes o significam (...) (Introduction to the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas II,1,2b, p.29).

Essa passagem de João de São Tomás também nos fornece ocasião para esclarecer uma certa ambigüidade presente na expressão que nomeia o tema desta dissertação, a saber, “conhecimento de Deus”. Essa expressão tanto pode significar o conhecimento que Deus tem de si, como o conhecimento que o homem pode ter acerca de Deus. Nesta dissertação utilizamos preferencialmente o termo conhecimento de Deus para significar o nosso conhecimento acerca de Deus ou teologia, enquanto para significar o conhecimento que o próprio Deus tem dele mesmo (e também das criaturas) reservamos o termo Ciência Divina²⁶.

Na terminologia de João de São Tomás a primeira das alternativas, na passagem supra citada, aquela que menciona a capacidade de Deus conhecer a sua própria essência, diz respeito não a um atributo entitativo, mas a um atributo operativo, à operação imanente e própria do intelecto divino, o ato de conhecer de Deus ou ciência divina. Dentre os diversos atributos operativos que Sto. Tomás demonstra ao longo das questões 14-26 da 1ª parte da ST²⁷, este será o único que analisaremos, e isto somente

²⁶ Já Aristóteles, no livro A da *Metafísica*, aponta para um duplo emprego do termo teologia, a saber; significando o conhecimento limitado que os homens podem obter de Deus, ou significando o conhecimento “em sumo grau” que Deus possui de si: “... nem se deve pensar que exista outra ciência mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo (b) ou porque ela tem por objeto as coisas divinas” (Met, I, 2).

²⁷ É interessante apresentarmos os atributos operativos, de acordo com o esquema de João de São Tomás, para que o leitor tenha a disposição - somando-os aos 8 (ou 10 se considerarmos as questões 12 e 13) atributos já mencionados - uma lista dos atributos divinos demonstrados por S. Tomás nesta consideração do Deus uno enquanto tal. Os atributos operativos são divididos em imanentes e transitivos. As operações imanentes se dividem naquelas que dizem respeito a dois atributos operativos fundamentais, a saber: Inteligência e Vontade. Os atributos que derivam da operação da inteligência são: Idéias, Verdade e Vida. Os que derivam da operação da vontade são: Amor, Justiça e Misericórdia. Os atributos operativos imanentes mistos, i.e., os que pertencem à inteligência seguindo a vontade, são: Providência e Predestinação. Já os atributos operativos transitivos são: Onipotência e Felicidade.

na medida em que um estudo acerca da ciência divina (questão 14) pode nos auxiliar no entendimento do modo humano de conhecer Deus (questão 12).

3.2 A HIERARQUIA ONTO-GNOSIOLÓGICA E OS DIFERENTES MODOS POSSÍVEIS DE OBTER-SE CONHECIMENTO DE DEUS

A epistemologia de Sto. Tomás funda-se não só na metafísica, mas também na teoria aristotélica da assimilação, a qual afirma que “a alma é, de um certo modo, todas as coisas” (Aristóteles, Da Alma III, 8). Segundo essa teoria o conhecer ou inteligir é uma operação que, diferentemente daquelas que se exteriorizam como efeitos, permanece no agente, “pois o inteligir está em quem entende”, e no ato de conhecer, o conhecedor passa a ser, “de um certo modo”, o objeto conhecido. Como as faculdades cognitivas da alma humana, i.e., a faculdade sensível e a intelectual, têm a virtude ou potência de receber a forma do objeto conhecido e ser por ela atualizada. Na medida em que a forma de uma coisa é aquilo que determina o que a coisa é, pode se dizer que a alma ao apreender a forma da coisa é, de um certo modo, aquela coisa. A alma, então, não é no ato de conhecer, a coisa mesma que ela conhece, mas a forma da coisa presente na alma, na medida em que é uma similitude da coisa, torna a alma semelhante à coisa que conhece²⁸.

Assim, o que distingue os entes cognoscentes dos não-cognoscentes é o fato de que os seres não-cognoscentes só podem possuir ontologicamente a sua própria forma, enquanto que os seres cognoscentes, além de ontologicamente possuírem a sua própria

²⁸ A forma sensível do objeto é transmitida por meio da afecção, na sensibilidade, provocada pelo contato com o objeto por meio dos órgãos corpóreos sensitivos. A forma do objeto na faculdade sensível é denominada espécie sensível e, por meio da sua presença armazenada na imaginação, a faculdade intelectual extrai a espécie inteligível e expressa um conceito do objeto de conhecimento. Tais espécies, sensíveis e intelectuais, constituem similitudes do objeto conhecido na alma do conhecedor. A forma natural de um objeto é particular e inteligível em potência, porém, quando obtida pelo intelecto, por meio de um processo de abstração, torna-se inteligível em ato e de modo universal. Esta atualização da potência cognitiva intelectual pela presença da espécie inteligível em ato na alma humana denomina-se cognição intelectual, ou simples apreensão, e é por meio da presença deste símile do objeto no intelecto que se pode dizer que a alma é todas as coisas, no sentido de que recebe, conceitua (*verbo* interior) e significa em palavras (*verbo* exterior) a semelhança de todas as coisas.

forma, também são capazes de cognitivamente possuir a forma de outros seres, i.e., a forma daqueles seres que se tornam objeto de conhecimento do sujeito cognoscente.

Seguindo de perto Aristóteles, *Da Alma, III, Sto.* Tomás funda o princípio da cognitividade na imaterialidade: para ele, a natureza dos seres cognoscentes é mais ampla - podendo receber cognitivamente a forma de outros seres – do que a dos seres não-cognoscentes por ter a sua forma menos limitada pela matéria. Assim, a sensibilidade é uma faculdade cognitiva, na medida em que é capaz de receber a forma sensível da coisa conhecida separada da sua matéria, enquanto o intelecto tem um poder cognitivo ainda maior, pelo fato de ser uma faculdade em si mesma completamente imaterial:

(...) é pela matéria que a forma é restringida; eis porque dizíamos acima que as formas, quanto mais imateriais, tanto mais se aproximam de certa infinidade. Fica claro, portanto, que a imaterialidade de uma coisa é a razão de que seja dotada de conhecimento, e seu modo de conhecimento corresponde à sua imaterialidade (...) como Deus está no ápice da imaterialidade (...) segue-se que ele está no ápice do conhecimento (*cognitionis*). (ST, I, q14, a1, p.316, Ed. Loyola)

Para Aquino, conforme vimos no capítulo anterior, todos os seres encontram-se distribuídos em uma hierarquia ontológica, a qual corresponde, num rigoroso paralelismo, uma hierarquia gnosiológica, de tal modo que podemos denominá-la de hierarquia onto-gnosiológica. Nesta ordenação, todo aquele que tem mais ser, i.e., maior perfeição e independência ontológica, é mais cognoscível e também possui maior poder cognitivo, de tal modo que, quanto mais ser e, portanto, maior cognoscibilidade e mais capacidade cognitiva, tenha um ente, mais elevado ele se encontra na escala dos diversos modos de ser e conhecer. Assim, se observarmos como ocorre o processo de assimilação cognitiva na escala ontológica que apresentamos na 2ª parte desta dissertação, poderemos notar que um ser só pode obter conhecimento natural dos seres que lhe são conaturais ou que se encontram abaixo dele, na escala onto-gnosiológica,

pois um ser não tem capacidade natural para receber a forma de um outro ser que lhe seja ontologicamente superior e a ele se assemelhar:

(...) Pois a cognição acontece segundo o que é conhecido está no cognoscente. Mas o conhecido está no cognoscente, segundo o modo do cognoscente. Donde a cognição de qualquer cognoscente é segundo o modo da sua natureza. Logo se o modo de ser de alguma coisa conhecida excede o modo da natureza do cognoscente, é necessário que a cognição daquela coisa esteja acima da natureza do cognoscente (ST, I, q12, a4, p.53, "The Great Books").

Observando a escala da hierarquia onto-gnosiológica, fica evidente que o modo de ser dos anjos excede o poder cognitivo natural dos homens, assim como o modo de ser de Deus excede o poder cognitivo natural tanto dos homens quanto dos anjos.

Os homens, que são criaturas corpóreas, somente podem obter conhecimento quiddidativo de outras criaturas corpóreas; enquanto os anjos, além do conhecimento das criaturas corpóreas que lhe são inferiores, também podem obter conhecimento quiddidativo de algumas criaturas incorpóreas.

Deus por ser o único ser que é ato puro, i.e., o único ser cuja natureza é livre de qualquer potencialidade - até mesmo da potência de existir, pois, como já vimos, sua natureza é idêntica a sua existência - é, portanto, o ser maximamente ser e o ser maximamente cognitivo e maximamente inteligível, não podendo existir nenhum outro ser, que não ele mesmo, capaz de obter um conhecimento natural e compreensivo do que ele próprio é, e ainda conhecer a totalidade das criaturas no próprio ato de conhecer a si mesmo²⁹.

No artigo 3 da questão 56, ao examinar modo dos anjos conhecerem Deus, Aquino apresenta três modos com que uma coisa pode ser conhecida, i.e., três modos

²⁹ Quando consideramos o modo absolutamente perfeito de ser e conhecer do Criador, no topo da escala onto-gnosiológica, podemos entender com mais clareza a posição de Sto. Tomás, na resposta a 2ª objeção do artigo 4 da questão 12 da 1ª parte da ST, quando afirma que se tomarmos deficiência não no sentido técnico de privação, i.e., de carência de uma perfeição naturalmente devida, mas num sentido negativo mais geral, poderemos considerar que "toda criatura é deficiente quando comparada com Deus".

com que a coisa conhecida pode se unir ao intelecto que a conhece: (a) pela presença de sua essência no conhecedor; (b) pela presença de sua similitude no poder que a conhece; (c) quando a semelhança do objeto conhecido não é extraída imediatamente da coisa conhecida em si mesma, mas de alguma outra coisa na qual ela se faz aparecer

É interessante observar como esses distintos modos de conhecer Deus podem ocorrer no interior da escala onto-gnosiológica, tanto de modo natural, quanto sobrenaturalmente, a fim de determinar que tipo de cognição pode o intelecto humano ter acerca de Deus. Os modos possíveis de conhecimento da natureza divina que iremos estudar são: (i) conhecimento quiddidativo, direto e compreensivo; (ii) conhecimento por infusão de uma similitude divina criada (não quiddidativo); (iii) conhecimento quiddidativo, direto e não compreensivo, com o auxílio da graça; (iv) conhecimento indireto por inferência a partir dos efeitos, com os recursos da razão natural (não quiddidativo).

(i) Conhecimento quiddidativo compreensivo:

O conhecimento quiddidativo compreensivo é um conhecimento perfeito, no qual, o intelecto cognoscente, obtendo o entendimento completo daquilo que conhece, esgota toda a cognoscibilidade do seu objeto de cognição. Tal conhecimento acerca da natureza divina não pode ser obtido por criatura alguma, nem por meio da graça divina e, muito menos, por meio dos poderes naturais das criaturas. Tal conhecimento da natureza divina só é acessível à própria Divindade, pois nenhum intelecto finito, por mais elevado e potente que seja tornado, pode compreender a natureza infinita de Deus em sua integralidade, porque o finito não pode nunca abarcar o infinito.

Deus é o ser maximamente inteligente e inteligível que conhece a si mesmo compreensivamente em um único e eterno ato intelectual, e isto de tal modo que seu ato

de inteligir é idêntico ao seu intelecto, a sua natureza e a sua existência. Além disso, Deus é o único ser cuja ciência não é causada pela existência dos entes naturais, mas que, pelo contrário, a ciência é que é causa da existência dos entes naturais. Assim, no cume da escala onto-gnosiológica, Deus é o único ser que conhece compreensivamente a si mesmo, e, por ser o criador da existência de todos os outros seres, é também o único ser que conhecendo a si mesmo conhece e cria a todos os outros seres.

(ii) Conhecimento por uma similitude divina criada:

Este é o modo de conhecer Deus que é natural ao intelecto angélico, “pois a imagem de Deus está impressa na própria natureza do anjo”. Este conhecimento não consiste em um conhecimento quiddativo, pois a quiddidade divina não pode ser apreendida por meio de nenhuma similitude³⁰.

(iii) Conhecimento quiddativo não compreensivo com o auxílio da graça:

Esse conhecimento corresponde à visão beatífica que é a realização sobrenatural da finalidade última do homem, a qual só pode ser consumada com o auxílio da graça divina. Como a forma humana (a alma), devido à posição que ela ocupa na hierarquia onto-gnosiológica, não é capaz de naturalmente apreender a forma divina, o único modo de o homem ascender nessa escala e obter a visão beatífica de Deus é por meio de uma intervenção sobrenatural do próprio Deus. A luz sobrenatural da graça divina aperfeiçoa a natureza intelectual do homem, elevando-o até o cume da escala, onde pode contemplar diretamente a essência divina e ser perfeitamente feliz cumprindo a finalidade última da natureza humana. Nessa contemplação final o intelecto humano

³⁰ Este modo de conhecer Deus, natural ao intelecto angélico, pode ser obtido por um homem santo, nesta vida, com o auxílio sobrenatural da graça, e chama-se de conhecimento infuso.

assimila diretamente a forma divina e torna-se deiforme. No entanto, embora a visão beatífica proporcione um conhecimento quiddadivo, este conhecimento não é compreensivo, pois mesmo com o auxílio da graça divina que, por assim dizer, reforça e amplia a sua capacidade cognitiva, o intelecto humano finito não pode esgotar a inteligibilidade infinita do que Deus é³¹.

(iv) Conhecimento da razão natural por inferência a partir dos efeitos criados:

Sem o auxílio sobrenatural da graça, i.e., sem ainda ter obtido a visão beatífica, sem receber um conhecimento infuso próprio da experiência mística, e sem basear-se no conteúdo da Revelação, o intelecto humano, valendo-se apenas dos seus recursos naturais, só pode obter algum conhecimento acerca de Deus, indiretamente, a partir do conhecimento das formas das criaturas, na medida em que estas, como efeitos do criador, mantêm alguma remota similitude com a Forma do Criador.

Em suma, comparando sucintamente os diferentes modos possíveis de conhecer Deus ao longo da escala onto-gnosiológica, pode-se dizer que: o conhecimento compreensivo é exclusivo de Deus; a visão beatífica, por ser o fim último sobrenatural das criaturas racionais, pode ser obtida pelos homens e anjos, mas somente com o auxílio da graça; o conhecimento por similitude divina criada é natural apenas aos anjos, mas pode ser obtido pelos homens pela infusão por meio da graça; e o conhecimento indireto, por inferência a partir da apreensão dos efeitos divinos nas criaturas, é natural apenas aos homens, os quais formam uma noção de Deus a partir das remotas similitudes que as criaturas mantêm com o Criador.

³¹ Para Sto. Tomás a visão beatífica é um evento restrito a vida futura, mas uma visão temporária da essência divina, embora consistindo num evento raro, não é impossível, com o auxílio da graça, de ocorrer ao homem nesta vida. Sto. Tomás, na resposta a 2ª objeção do artigo 11 da questão 12 da 1ª parte da ST, seguindo Agostinho, refere-se à São Paulo e a Moisés como sendo homens que tiveram, nesta vida, tal experiência, denominada de arrebatamento.

3.3 O ESPELHO QUE VÊ A SI MESMO

Neste capítulo, abordaremos alguns artigos da questão 14 (Sobre a ciência de Deus) da 1ª parte da ST, com o objetivo de caracterizar melhor o conhecimento quidditativo compreensivo que Deus tem de si mesmo - conhecimento que permite a Deus conhecer perfeitamente a si mesmo e a todas as suas criaturas.

No artigo 3 da 14, Aquino demonstra que o único ser que pode ter um conhecimento compreensivo de Deus é o próprio Deus, pois seu infinito poder de conhecer é proporcional a sua infinita cognoscibilidade. Como todo ente somente é cognoscível na medida em que está em ato e como Deus é ato puro, tanto ele é o ente maximamente cognoscível quanto o ente maximamente cognoscente, de tal modo que seu ser não excede o seu inteligir: “Ora, tão grande é o poder cognoscitivo de Deus quanta é sua atualidade em existir. (...) Deus conhece a si mesmo tanto quanto é cognoscível. Portanto, compreende a si mesmo perfeitamente”.

No artigo 4, demonstra que, diferentemente do que ocorre a toda a criatura intelectual, o inteligir de Deus é a sua própria substância, e, para tal, apóia-se no resultado do artigo 2³², o qual conclui que a própria essência divina é a espécie inteligível da intelecção divina, e no resultado do artigo 4 da questão 3, a saber, que a essência de Deus é idêntica a sua existência. Assim, não havendo outra forma em Deus que não a sua própria essência e existência, é preciso que esta forma, além de ser a sua própria espécie inteligível, seja também o seu próprio ato de inteligir: “... em Deus, o

³² No homem, as faculdades cognitivas são distintas dos objetos que conhecem e estão em potência em relação a eles, de tal modo que a apreensão de uma forma sensível é o ato da sensibilidade e a intelecção de uma forma inteligível é o ato do intelecto, pois “o sensível em ato é o sentido em ato, e o inteligível em ato é o intelecto em ato”. Como em Deus não há nenhuma potencialidade, o intelecto não pode ser distinto do inteligido, nem estar em potência para receber a espécie inteligível que o atualizaria, de tal modo que “a própria espécie inteligível é o próprio intelecto divino. E, assim, entende a si mesmo, por si mesmo”.

intelecto, aquilo que é inteligido, a espécie inteligível e o próprio inteligir são totalmente um e o mesmo”.

Nos artigos 5 e 6, Sto. Tomás demonstra que Deus não tem apenas conhecimento de sua natureza, mas que também, no ato de conhecer a si, tem conhecimento de todas as coisas por Ele criadas. Este conhecimento, omniabarcante, é exclusivo de Deus e se dá, como não poderia deixar de ser, de um modo peculiar à própria divindade, pois é o único ser que conhecendo sua própria essência conhece todas as criaturas.

A demonstração de que Deus conhece outras coisas além dele próprio, no artigo 5, apóia-se inicialmente no resultado do artigo 3, a saber, que Deus tem um conhecimento compreensivo de si mesmo. Quando se compreende perfeitamente um ente, deve-se necessariamente compreender o seu poder (*virtus*), e compreender o poder de uma coisa implica em conhecer as coisas a que se estende tal poder. Como Deus é causa primeira eficiente de todo o ser criado, seu poder se estende a todas as coisas existentes, pois são todas criadas por ele, e, portanto, como Deus conhece perfeitamente a si mesmo, deve necessariamente conhecer a todas as criaturas no ato de conhecer a si mesmo. Assim, a essência divina é como um intelecto infinito que apreende a si mesmo como uma infinita espécie inteligível que contém em si, de modo simples e uno, as similitudes das outras coisas, de modo que conhece em si o que existe fora de si:“... Deus vê a si mesmo em si mesmo, porque vê a si mesmo por sua essência. Não vê, porém, as outras coisas nelas mesmas, mas em si mesmo, enquanto a sua essência contém a semelhança das outras”.

Para explicar a distinção entre estes dois modos de conhecer algo, a saber, conhecer algo em si mesmo e conhecer algo em outro, Sto. Tomás utiliza, como exemplo, o modo com que se conhece uma coisa através da sua imagem refletida num

espelho: “É visto em outro, porém, aquilo que é visto pela espécie do que o contém, como quando a parte é vista no todo pela espécie do todo, ou quando o homem é visto no espelho, pela espécie do espelho...”.

Tal exemplo sugere a metáfora do espelho para ilustrar a natureza divina como uma espécie inteligível que contém em si as imagens (similitudes) de todas as coisas criadas. Assim pode-se imaginar Deus como um espelho infinito que vendo a si mesmo vê todas as coisas criadas, pois sua natureza divina é, para si, num único e eterno ato de cognição, como que uma super-espécie inteligível que contém, de modo uno e simples, as formas de todas as coisas criadas e de todas as coisas possíveis de serem criadas.

Essas formas, ou similitudes, não podem ser consideradas como espécies (imagens) recebidas no intelecto (espelho) do Criador, mas, pelo contrário tais similitudes devem ser consideradas como os exemplares ou arquétipos segundo os quais a natureza criada pode imitar imperfeitamente a natureza do criador.

Essa diferença pode ser vista quando consideramos uma distinção fundamental entre a natureza da criatura cognitiva racional e a natureza intelectual do criador, a saber, o fato de que a ciência divina é criadora³³, enquanto a ciência do homem, e

³³ A ciência divina criadora também é chamada de ciência de aprovação (*scientia approbationis*), pois tal divina ciência para ser criadora exige, além do atributo do intelecto divino, também o atributo da vontade divina. Isto porque, tanto a forma natural dos entes quanto a forma inteligível presente no intelecto, só produz um efeito quando possui uma inclinação para tal. No caso da forma natural, esta inclinação é necessariamente determinada para um único efeito, enquanto que, por sua vez, a forma inteligível, presente no intelecto, está aberta para um duplo efeito (a ciência dos contrários) e é necessário que a inclinação da vontade determine, efetuando uma livre escolha, qual dentre as alternativas contrárias deve ser realizada. Pode-se notar, a partir daí, como a noção de criação exige que Deus possua o atributo da personalidade, i.e., que seja um ente inteligente e dotado de vontade. No artigo 9, Sto. Tomás demonstra que Deus possui também uma ciência dos não-entes, i.e., que possui não apenas uma ciência do que existe simplesmente, i.e., do que existe em ato, mas também possui uma ciência do que existe de algum modo, i.e., do que existe em potência, de tal modo que o que é chamado de ciência dos não-entes é, na verdade, esta ciência dos entes em potência, ou ciência do possível, e não do não-ente absoluto, ou nada, o que seria trivialmente um absurdo. Quando a ciência de Deus se refere a não-entes que já existiram ou que existirão, ela é denominada ciência de visão (*scientia visionis*), e quando ela se refere a não-entes que não existiram e que nunca existirão, ela é chamada de ciência de simples inteligência (*simplicis intelligentiae*).Disso decorre que do fato de Deus conhecer a possibilidade de uma coisa não se segue que tal coisa deva existir, pois só existem aquelas coisas das quais Deus tem uma ciência de aprovação (*scientia approbationis*), a qual une o divino saber com o assentimento da vontade divina, constituindo-se propriamente na divina ciência criadora.

Excluído:

Excluído: ¶

mesmo a dos anjos, não pode ser criadora. Nesse artigo, Sto. Tomás estabelece uma analogia entre a ciência divina e a ciência do artífice humano, de tal modo que o mundo está para a ciência divina, como os artefatos estão para o artífice, i.e., assim como o artefato é causado pela ciência do artífice, i.e., pela forma inteligível que se encontra no intelecto do artífice, assim, também, todas as coisas naturais tem sua causa na forma inteligível do intelecto divino.

Na resposta à 3ª objeção do artigo 8, S.Tomás afirma que “as coisas naturais são intermediárias entre a ciência de Deus e a nossa ciência” e estabelece uma proporção inversa no modo com que a ciência divina e a ciência humana se relacionam com as coisas naturais. Enquanto, por um lado, a ciência divina é anterior as coisas naturais e causa da existência destas, por outro lado, a ciência humana é posterior a existência das coisas naturais e estas é que são causa daquela, o que equivale a dizer que, enquanto a ciência divina é causa e medida das coisas naturais, as coisas naturais são causa e medida da ciência humana.

3.4 O MORCEGO DIANTE DO SOL: A VISÃO FACE A FACE E A VISÃO POR ESPELHO

Um exame da 2ª objeção, formulada no artigo 6 da questão 14, permite-nos efetuar um esclarecimento maior acerca da infinita “distância ontológica”, existente entre a natureza divina e a natureza criada, que temos expressado por meio da metáfora do “abismo onto-gnosiológico”.

A objeção argumenta que, devido a incomensurável distância ontológica, não apenas as criaturas não podem apreender a essência divina a partir de seus efeitos, mas também Deus não poderia a partir de sua própria essência conhecer a essência da criatura. A análise de tal objeção é bastante útil para que entendamos a metáfora do “abismo onto-gnosiológico”, pois, nessa objeção ocorre uma comparação entre os dois sentidos (direções), em que tal abismo onto-gnosiológico pode ser cognitivamente transposto. Estes dois sentidos ou vias de conhecimento podem ser ilustrados, ainda que imperfeitamente, pelas seguintes designações, também metafóricas, a saber: “de cima para baixo”, referindo o conhecimento que Deus tem das criaturas, e, “de baixo para cima”, designando o conhecimento que as criaturas têm de Deus.

No que se refere ao conhecimento obtido pelo homem, a metáfora é mais apropriada, pois tal abismo, de fato, existe para as criaturas racionais, e, muito embora, o homem não transponha, propriamente, tal abismo pela razão natural, de modo que a essência divina tal como ela é em si mesma permanece-lhe desconhecida nesta vida, ele pode, partindo do conhecimento que tem das similitudes do que está abaixo com o que está acima, ascender a um imperfeito conhecimento de Deus, por analogia e vendo como que por um espelho.

Por outro lado, do outro lado do abismo, i.e, do que seria “o ponto de vista” de Deus, não há nenhum abismo gnosiológico, pois Deus tem um conhecimento perfeito de si e das criaturas e, embora permaneça o abismo ontológico, separando a natureza incriada da natureza criada, tal distância ontológica não acarreta nenhum limite ou obstáculo ao Criador, pois o poder de Deus é onipresente em toda a criação e o ser finito e imperfeito das criaturas não afeta em nada a infinidade e perfeição do Criador.

A resposta de Sto. Tomás a esta objeção aponta para a assimetria desta relação de “distância ontológica”, estabelecendo uma analogia, na qual a natureza divina é para a natureza criada o que o ato perfeito é para o ato imperfeito, de tal forma que, assim como do perfeito se pode conhecer o imperfeito, embora deste não se possa conhecer aquele, também da natureza divina pode-se conhecer a natureza criada, embora desta não se possa conhecer àquela tal qual ela é em si mesma.

Diante do abismo onto-gnosiológico, que o separa do Criador, o homem tem dois modos de tentar ultrapassá-lo para unir-se cognitivamente a Deus, a saber: valendo-se apenas de seus próprios recursos naturais ou recebendo o auxílio da graça. Somente com o auxílio da graça o homem propriamente ultrapassa esse abismo e conhece o que Deus é, enquanto que por seus recursos naturais ele apenas alcança um conhecimento indireto e imperfeito, por meio do modo imperfeito com que as criaturas representam Deus.

A impossibilidade de o homem conseguir, por seus próprios recursos naturais, cruzar o abismo ontológico-gnosiológico que o separa do Criador e ter um acesso cognitivo direto da essência divina tal como ela é em si mesma, i.e., de ter a visão beatífica ou visão face a face de Deus, é ilustrada, por Sto. Tomás, no artigo 1 da questão 12, da 1ª parte da ST, com a alegoria do morcego que não pode ver o sol devido ao excesso da luz solar com relação ao seu limitado órgão visual. “O que é

maximamente cognoscível em si não é cognoscível por nenhum intelecto, devido ao excesso do inteligível sobre o intelecto: assim como o Sol que é maximamente visível, não pode ser visto pelo morcego pelo excesso de luz”.

Nesta alegoria, como o morcego não pode ver o Sol pelo excesso de luminosidade do Sol em relação ao seu órgão visual, também o homem, analogamente, não pode ver a Deus, não por alguma falta de cognoscibilidade (luminosidade) da natureza divina, mas, pelo contrário, devido à máxima cognoscibilidade (luminosidade) do objeto cognoscível, a qual é excessiva para o diminuto poder cognitivo do homem (sua “visão” intelectual), o qual é, portanto, naturalmente incapaz de apreender tanta cognoscibilidade (luminosidade).

Assim, como o homem por seus próprios recursos naturais não pode ver o que se encontra no topo da escala do ser, ele deve como que desviar seu olhar do alto e olhando para o mundo criado como se um fosse espelho, tentar aprender um reflexo do criador naquilo que é co-natural ao homem.

No entanto para Sto. Tomás disso não se segue que o homem não possa conhecer a essência de Deus, pois o homem deve poder cumprir a sua finalidade natural última, i.e., conhecer Deus “face a face”. Da metáfora de Sto. Tomás se segue apenas que o homem não pode conhecer o que Deus é sem o auxílio da graça e que, nesta vida, por seus próprios recursos naturais só pode conhecer algo acerca de Deus a partir do conhecimento de seus efeitos criados, conhecendo “como que por um espelho”.

3.4.1 A VISÃO FACE A FACE

Dos treze artigos da questão 12, onze são dedicados ao entendimento do conhecimento de Deus que se encontra para além dos recursos naturais do intelecto humano: a visão beatífica ou visão face a face. No artigo 2 da questão 12 da 1ª parte da ST, ao explicar porque a visão beatífica não pode ser um conhecimento por similitude, chegamos ao ponto em que podemos entender melhor a declaração negativa de Aquino nas aberturas das questões 2-3. Nesse artigo, Sto. Tomás demonstra que a visão beatífica, i.e., a apreensão da essência de Deus, embora exija uma similitude de Deus da parte da faculdade de ver (a faculdade intelectual)³⁴, não pode ocorrer por meio de apreensão de uma similitude (espécie) da coisa vista (Deus), pois é impossível que alguma similitude criada possa representar a essência de Deus.

Do ponto de vista da cognição natural humana, sensível ou intelectual, é impossível que a união cognitiva que produz a visão (conhecimento) seja a união da própria coisa vista com o sentido da visão, pois é impossível que o objeto conhecido exista como tal, i.e., substancialmente, tanto no órgão sensível daquele que o percebe quanto no intelecto que o apreende. Tal união cognitiva, nos humanos, somente pode ocorrer por meio de uma similitude da coisa vista, comunicada pelo objeto conhecido à faculdade cognitiva daquele que conhece, mas como no caso de Deus é impossível que algo represente a essência infinita de Deus, o conhecimento que o homem tem de Deus seja por uma similitude infusa seja por uma noção formada a partir das similitudes

³⁴ Pelo fato de Deus ser o supremo ser dotado de eminente poder intelectual, que criou o ser do homem dotado de uma faculdade intelectual, o homem, enquanto ser intelectual, possui uma similitude com o intelecto divino (similitude da parte da parte da virtude intelectual), de tal modo que sua luz intelectual finita é uma participação da infinita luz intelectual de Deus³⁴: “Ora, é manifesto que Deus é o autor da virtude intelectual e que pode ser visto pelo intelecto. E, como a própria virtude intelectual da criatura não é a essência de Deus, resta que seja alguma semelhança participada daquilo que é o intelecto primeiro. Donde também a virtude intelectual da criatura é dita uma certa luz inteligível, como que derivada da luz primeira, quer isto seja inteligido da virtude natural, quer de alguma perfeição sobreaditada de graça ou de glória”.

apreendidas a partir criaturas não pode ser considerado um conhecimento quiddidativo, i.e., um conhecimento do que Deus é.

Três são as razões oferecidas por Sto. Tomás para demonstrar a impossibilidade de que uma espécie criada e, portanto, finita, possa representar a essência infinita de Deus, a saber: (i) da similitude de entes inferiores não se pode conhecer o que um ser superior é; (ii) Deus é o único ser cuja natureza é idêntica ao seu ato de ser (a unicidade identidade entre essência e existência em Deus impede a sua representação); (iii) a essência divina por sua infinita supereminência não pode ser circunscrita (nada “inteligido ou significado” pelo intelecto pode abarcá-la).

Por essas razões, Sto. Tomás pode concluir pelo absurdo de uma concepção que confunda a visão beatífica com a apreensão intelectual de uma similitude de Deus: “Donde, dizer que Deus é visto por uma semelhança é dizer que a divina essência não é vista”.

Assim, quando Aquino declara, nas aberturas das questões 2-3 que não podemos conhecer o que Deus é, está dizendo que nenhuma criatura pode naturalmente apreender a essência divina e que a apreensão de similitudes de Deus, naturalmente no caso dos anjos e sobrenaturalmente no caso dos homens, não equivalem à apreensão da essência divina, pois nenhuma espécie criada pode transmitir a essência divina incriada. No entanto, dessa declaração de Aquino não se segue que o homem não possa, por seus próprios recursos naturais, obter algum conhecimento positivo imperfeito acerca da natureza de Deus, a partir das criaturas, e construir um discurso teológico positivo capaz de significar algo acerca da natureza divina. Pois, na medida em que o homem pode conhecer positivamente o modo com os efeitos criados imperfeitamente representam Deus, também pode imperfeitamente significar a Deus positivamente, por meio desse conhecimento obtido a partir das criaturas.

3.4.2 A VISÃO POR ESPELHO (A *TRIPLEX VIA*)

Somente no artigo 12 da questão 12 da 1ª parte da ST, i.e., no penúltimo artigo da questão “De que modo Deus é conhecido por nós”, é que Sto. Tomás trata do conhecimento que podemos ter de Deus pela razão natural a partir do conhecimento que temos das criaturas consideradas como efeitos de Deus. Nessa questão, Aquino apresenta a *triplex via* para a obtenção de um conhecimento de Deus pela razão natural, a saber, a *via causaliter*, a *via remotionis* e a *via eminentia*.

No artigo 12 (Se pela razão natural podemos nesta vida conhecer a Deus) a apresentação é feita assim:

Donde, dele conhecemos sua relação com as criaturas, a saber, que é causa de todas, e a diferença das criaturas para com ele, a saber, que ele não é algo daquelas coisas que são causadas por ele; e que estas coisas dele não são removidas por defeito dele, mas porque as superexcede (ST, I, q.12, a.12 p.61, The Great Books”).

E no artigo 1 (Se algum nome convém a Deus) da questão 13 assim: “(...) mas pode ser conhecido por nós, a partir das criaturas, segundo a relação de princípio, e pelo modo da excelência e da remoção”(p.63 “The Great Books”).

É interessante assinalar, também, a presença da *triplex via*, já em uma das primeiras obras de S. Tomás, a saber, no seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, em uma passagem que funda a *triplex via* na divina causalidade exemplar e na metafísica da participação:

Como a criatura procede exemplarmente de Deus como de uma causa que de certo modo é semelhante segundo a analogia – na medida em que qualquer criatura o imita conforme a possibilidade de sua natureza -, partindo das criaturas é possível que o homem chegue a Deus mediante àqueles três modos já expostos: pela via da causalidade, da remoção e da eminência.

Metaforicamente, podemos considerar essas vias como três modos de se ver (a

Deus) como que por um espelho e Sto. Tomás, na ST se refere a cada uma dessas vias, em diversas obras, por meio de diferentes termos, a saber:

(i) A via da negação, por *negatio, per remotio, ablatio*.

(ii) A via da relação causal: *causaliter, habitudo, per via causalitatis, per causam*.

(iii) A via da eminência ou via superlativa: *per viam eminentiae, per modum excellentiae, per excessus*.

Como veremos, essas três vias constituem métodos de acesso cognitivo e de significação da natureza divina que, para Sto. Tomás, precisam ser sutilmente combinados a fim de cumprirem a sua função cognitiva e significativa em teologia.

3.4.2.1 A *TRIPLEX VIA* E O SILÊNCIO MÍSTICO DE PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA

Tradicionalmente, o conjunto dessas vias de acesso cognitivo a Deus, utilizadas pela razão natural, passou a ser chamado de *triplex via*, e remonta a sua presença na obra de Sto. Tomás a uma influência direta do seu estudo da teologia neo-platônica de Pseudo-Dionísio Areopagita³⁵, embora houvesse uma vasta tradição de filósofos judeus, cristãos e islâmicos, que, ao longo de toda a Idade Média, operavam com estas três vias de acordo com suas próprias concepções. O nosso estudo não tratará da história destas vias na diversidade dos renomados teólogos que, antes de Sto. Tomás, delas se valeram, mas nos limitaremos a uma investigação acerca de sua utilização por S. Tomás de Aquino na ST.

No tocante a Pseudo-Dionísio Areopagita, nos restringiremos a uma apresentação acerca da assimilação da *triplex via* feita por Aquino a partir da obra dionisiana. Nossa breve apresentação tem como ponto de partida e referência central, o esquema feito por São Tomás no *proemium* do seu *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio* (Comentário ao Livro do Beato Dionísio Sobre os Nomes Divinos ou CND), esquema que classifica o conjunto das obras do beato Dionísio em quatro divisões, correspondentes a quatro de seus livros, a saber: (a) De Divinis Hypotyposibus (DH), o qual não chegou até nós, (b) De Divinis Nominibus (DN), (c) De Symbolica Theologia (ST) e (d) De Mystica Theologia (MT)

³⁵ As obras de Dionísio apareceram por volta do século V e VI e tiveram seu autor identificado com o Dionísio que fora convertido por S. Paulo no areópago de Atenas, daí o nome Dionísio Areopagita. Sto. Tomás, como todos em sua época, acreditava na veracidade dessa lendária atribuição, e tinha a obra dionisiana como uma fonte original do pensamento cristão, chamando seu autor de “beato Dionísio”. Modernamente foi comprovado o engano e o autor do *Corpus Areopagiticum* passou a ser denominado de Pseudo-Dionísio Areopagita. Atualmente reconhece-se que nada se sabe de concreto acerca da biografia deste autor, mas a sua obra de teologia tornou-se uma das mais importantes da patrística grega, exercendo enorme influência não apenas na tradição oriental, mas na também na tradição latina, ou ocidental, do cristianismo.

Segundo Sto. Tomás, o beato Dionísio teria tratado filosoficamente do conteúdo das sagradas escrituras, referente à natureza de Deus, nestas suas quatro obras. O esquema proposto pelo aquinate, no seu *proemium*, não será utilizado aqui com a finalidade de compreender estritamente o pensamento do próprio Pseudo-Dionísio, mas mais com a finalidade de entender como São Tomás, interpretava o pensamento do, assim chamado, beato Dionísio, visando com isto aumentar o nosso entendimento acerca do pensamento de Sto. Tomás quanto a *triplex via*.

No *Proemium*, Sto. Tomás utiliza como critério fundamental, para classificar e comentar as obras dionisianas, a noção de *similitudo* (similitude) entre Deus e as criaturas:

O primeiro livro, DDH, versa acerca daquilo que na natureza divina não possui nenhuma similitude com as coisas criadas: “este mistério sobrepassa a capacidade da razão natural”.

O segundo, DDN, e o terceiro, DST, dizem respeito a dois modos distintos de se entender os atributos divinos que possuem uma similitude com as criaturas. No primeiro modo, “a similitude é concebida como algo que deriva de Deus para as criaturas”; no segundo modo, “a similitude é concebida como algo que é empregado metaforicamente (*translatum*) das criaturas para Deus”.

O quarto livro, DMT, trata das negações (*remotionibus*) efetuadas devido à disparidade entre a eminência, ou excesso, daquilo que Deus é em relação à deficiência da similitude de Deus que é apreendida e concebida por nós através das criaturas.

Analisando as distinções efetuadas por Sto. Tomás nessa classificação, podemos notar a existência de uma divisão mais geral - separando a obra (a), das obras (b), (c) e (d) - a qual denominaremos de 1ª divisão. Essa 1ª divisão, distinguindo aquilo que na natureza divina tem similitude com as criaturas e aquilo que não tem, instaura uma

distinção fundamental que é da maior importância para os dois pensadores, a saber: o domínio do mistério, que só pode ser alcançado sobrenaturalmente, e o domínio do que pode ser conhecido pela razão natural.

No domínio do mistério (a), i.e., o que de Deus não pode ser conhecido pela razão natural, segundo o *proemium* do *Comentário aos Nomes Divinos*, encontra-se o mistério da unidade da essência divina e da trindade das pessoas divinas, o qual só pode ser conhecido por meio da fé que dá adesão à Revelação. Mas também podemos considerar que neste domínio encontra-se o conhecimento da essência divina tal como ela é em si mesma, pois embora tal essência possua algumas remotas similitudes com as coisas criadas, não podemos possuir dela um conhecimento quidditivo, o qual, como vimos, se encontra para além dos poderes da razão natural.

Ambos os autores também concordam que a essência divina, ou “super-essência divina” (na expressão de Pseudo-Dionísio), encontra-se para além do poder natural da razão humana: "Não temos de Deus um conhecimento fundado sobre sua natureza própria (porque esta é incognoscível e ultrapassa toda razão e inteligência)". (ND 7, 3)

O domínio daquilo que passaria a pertencer à teologia natural, i.e., o domínio daquilo que de Deus pode ser conhecido por meio da razão natural, nesta vida, a partir dos seus efeitos, i.e, a partir das criaturas encontra-se em (b), (c) e (d). É neste segundo domínio que se pode obter, através de métodos fundados no princípio da causalidade e na teoria da participação, um conhecimento indireto e imperfeito da natureza divina. Os segmentos (b, c, d) contém a tríplice via, i.e., os três métodos, ou os três passos de um método, por meio dos quais se pode obter a partir do que não é Deus, i.e., a partir do conjunto das coisas criadas, um conhecimento do que Deus é (enquanto causa primeira, eficiente e exemplar, do que é criado). A divisão (b, c) constitui a via positiva, a qual pode ser literal (b), ou metafórica (c), enquanto o segmento (d) constitui a via negativa,

a qual, no caso do Pseudo-Dionísio, deve conduzir à experiência mística do silêncio.

Apesar da forte influência exercida por Dionísio Pseudo-Dionísio na obra de Aquino, e do reconhecimento manifesto, pelo próprio Sto. Tomás, acerca da autoridade do beato Dionísio nos assuntos de que estava tratando, a nosso ver, não se encontra um paralelismo entre Pseudo-Dionísio e Sto. Tomás, naquilo que a tradição chamou de *triplex via*.

Enquanto para Aquino o seu interesse filosófico principal, no que diz respeito à *triplex via*, é legitimar um procedimento indireto de inferência por meio do qual a razão natural possa obter um conhecimento verdadeiro de Deus, ainda que imperfeito, a partir do conhecimento que pode ser naturalmente obtido acerca das criaturas, Pseudo Dionísio parece estar mais interessado em utilizar a *triplex via* para chamar a atenção para a insuficiência do conhecimento obtido por meio delas e, assim, apontar para a via mística do silêncio. Embora Pseudo-Dionísio também utilize a *triplex via* como um método indireto para entender a significação dos nomes divinos que a razão e a revelação atribuem a Deus, ressalta sempre que o melhor modo de conhecer Deus é através de uma via que transcende o discurso racional, a qual está sempre disponível ao homem, mesmo na sua presente vida atual, a saber, a via mística do silêncio.

Assim, em Pseudo-Dionísio, até mesmo as expressões eminentiais teriam um significado mais propriamente negativo, pois apontariam mais para o fato de que o atributo divino designado excede o conteúdo inteligível apreendido pelo nosso conceito a partir das criaturas, do que apresentariam um conteúdo propriamente positivo que fosse capaz de expressar o que é ser tal coisa de modo eminente:

É a partir desta ordem que descobrimos em todos os seres, uma vez que esta ordem foi instituída por Deus e contém imagens e similitudes dos modelos divinos, que nos elevamos gradualmente e por etapas, o quanto está em nosso poder Aquele que transcende todo ser, *negando então e ultrapassando todo atributo*, como convém a causa universal dos seres (ND 7, 3, p.94, grifo nosso).

Portanto, em Pseudo-Dionísio, a aplicação conjunta da teologia positiva e negativa promoveria um movimento dialético capaz de, ao evidenciar a insuficiência do discurso racional, apontar para a necessidade de se percorrer uma outra via, a via mística ou via do silêncio, a qual alcança Deus por meio da transcendência da razão discursiva com o auxílio sobrenatural da graça divina:

(...) Deus é conhecido simultaneamente por modo de conhecimento e por modo de desconhecimento (...) Não é, pois, sem razão que falamos de Deus e que o celebramos a partir de todo ser proporcionalmente a todos seus efeitos. Mas a maneira de conhecer Deus que é mais digna dele é a de conhecê-lo por modo de desconhecimento, em uma união que ultrapassa toda a inteligência, quando a inteligência, desligando-se primeiro de todos os seres, depois saindo dela mesma, se une aos raios mais luminosos que a própria luz (...) (ND 7, 3, pp.94-95).

Por outro lado, o interesse principal de Sto. Tomás é utilizar a *triplex via* com vistas à obtenção de um discurso racional coerente acerca de Deus, não apenas negativo, mas também positivo o que irá levá-lo a apresentar uma teoria da analogia com vistas a explicar o significado dos nomes positivos predicados literalmente de Deus na via da eminência. No entanto, é importante assinalar que S. Tomás não exclui a existência da via mística, pois entre a visão beatífica na vida futura e o conhecimento imperfeito obtido pela razão natural nesta vida, existe também, nesta vida, a via mística da vida contemplativa que, com o auxílio sobrenatural da graça divina conduz a união mística com Deus na santificação, embora, como já assinalamos, tal conhecimento não seja um conhecimento da natureza divina tal qual ela é nela mesma, conforme ocorre na visão beatífica e na deiformidade, mas sim um conhecimento infundido pela graça divina³⁶.

³⁶Há uma certa dificuldade em determinar o que Sto. Tomás e Pseudo-Dionísio significam por experiência mística e exatamente o que Dionísio quer significar com a união em que se conhece Deus por modo do desconhecimento, no entanto, na q12, a13, ao responder as objeções 1 e 2, Sto. Tomás parece interpretar a experiência mística de Dionísio como análoga a experiência do conhecimento por similitude infusa, considerando-a superior ao conhecimento obtido pela razão natural, mas inferior a deiformidade obtida na visão beatífica. No entanto, também é possível considerar que a experiência mística visada por Pseudo-Dionísio esteja mais próxima da experiência que Aquino chama de arrebatamento.

3.4.2.2 OS DIVERSOS EMPREGOS DA *TRIPLEX VIA* NA ST

Na ST ocorrem diferentes empregos de cada uma das três vias assimiladas de Dionísio Pseudo-areopagita. Quanto a via causal³⁷ podemos identificar três empregos:

(i) Indicando o procedimento que, pressupondo o princípio de causalidade descobre a causalidade divina atuante no mundo e obtém o conhecimento da existência de Deus, enquanto causa primeira e universal.

(ii) indicando o procedimento que, a partir dos efeitos criados, permite apenas inferir que Deus é causa de tal efeito ou que tal efeito é uma ação de Deus, sem que se possa atribuir a posse da propriedade presente nestes efeitos à essência de Deus, atribuindo-se a Ele apenas o poder de causar tal propriedade. Assim, a via causal, neste segundo emprego, pode apenas significar, que Deus é causa, e.g., causa da sabedoria, causa da vida. Esta via também pode ser chamada de via relacional ou via da ação, pois por meio dela pode-se predicar de Deus atributos relacionais e/ou de ação causal, atribuindo a Deus predicados tais como, e.g., governador, provedor, criador.

(iii) Indicando os procedimentos que, remontando dos efeitos criados, permitem a razão natural negar ou afirmar algo acerca da natureza divina obtendo-se assim atributos negativos ou atributos eminentiais, de acordo com o método aplicado³⁸. Neste sentido, a *via causaliter* é pressuposta por todas as vias que buscam conhecer Deus a partir dos seus efeitos manifestos.

³⁷ A via causal por supor uma relação entre o efeito e sua causa e, especialmente no caso da causalidade divina, por implicar na ação do Agente (causa eficiente) como causa da criação, também já foi chamada de via relacional, ou via ativo-relacional. As diferentes concepções utilizadas por diferentes autores para no que diz respeito a causalidade, relação e ação podem gerar uma certa confusão quanto aos termos tradicionalmente utilizados para se referir a esta via. Isto será evidenciado quando, na 4a parte desta dissertação, compararmos as diferentes concepções que Sto. Tomás e Maimônides tinham a este respeito.

³⁸ Fran O'Rourke em *Pseudo-Dionysius and The Metaphysics of Aquinas* expressa em I, 2, pg.32 este sentido amplo de via causaliter que estamos considerando em Sto. Tomás, ao afirmar da *triplex via* dionisiana que “ a triplex via é antes uma tripla variação sobre o dominante e subjacente tema da causalidade: as variantes revelam como nós podemos abordar um conhecimento de Deus por três caminhos que meramente refletem diferentes momentos da relação causal entre Deus e as criaturas.

A *via remotionis* ou *via negationis*³⁹, segundo o nosso entendimento, pode ser considerada de dois modos de acordo com o seu emprego:

(i) Num sentido ela nega completamente a existência em Deus de um atributo ou propriedade que seja uma imperfeição ou que implique imperfeição e, negando a presença, afirma a ausência de tal atributo na natureza divina. Por exemplo, ao negar a imperfeição da corporeidade a Deus, afirma a perfeição de que Deus é incorpóreo. Neste mesmo sentido também pode ser entendida como a negação de uma privação em Deus, i.e., como a negação da carência de alguma perfeição em Deus.

(ii) Noutro uso ela nega, de uma determinada perfeição, o modo de ser próprio das criaturas e indica, que tal perfeição, pré-existe em Deus de um modo infinito. Nesta aplicação, a via negativa como que está a serviço da via da eminência. Ela realiza uma espécie de purificação do atributo positivo, removendo dele tudo o que diz respeito ao modo de ser "criatural", qualificando, então, o atributo divino de infinitamente eminente.

Por sua vez, a *via eminentiae*⁴⁰, como acabamos de assinalar, é aplicada conjuntamente com a *via remotionis*, pois, uma vez que a remoção de todo elemento criado contido na noção por meio da qual o nome significa perfeições puras é eliminado pela aplicação da *via remotionis*, o significado do nome pode ser magnificado pelo emprego da *via eminentiae*, evidenciando o caráter infinito ou eminente do que está sendo atribuído a Deus por meio do nome divino.

³⁹Sto. Tomás usa tanto o termo *negatio* (do grego *apófasis*) quanto o termo *remotio* (do grego *afáresis*) com "o sentido técnico de proposições lógicas que são negativas em qualidade de negação" e também usa o termo *ablatio* (como tradução de *afairesis*) com o mesmo sentido. Cf. Harry Austryn Wolfson, *ST. Thomas on Divine Attributes*.

⁴⁰ O uso de expressões superlativas para significar atributos divinos remonta a Plotino, e tanto ele, quanto seu discípulo Proclo e, mais tarde, o neo-platônico cristão Dionísio Pseudo-areopagita, assim como também João de Damasceno, valeram-se do prefixo "*hyper*" (*super*) para cunhar os nomes divinos significando a eminência do atributo divino. Sto. Tomás, influenciado diretamente por estes últimos autores cristãos, usa as expressões *per viam eminentiae* e *per modum excellentiae*, assim como *excessus* para designar esta via. Cf. WOLFSON, H. A., *St. Thomas on Divine Attributes*.

Por estas vias o homem pode, como que vendo por meio de um espelho embaciado, enxergar um pouco do que se encontra na outra margem do abismo, e desse modo ser capaz de obter algum conhecimento de Deus, ainda que imperfeito, contando apenas com seus próprios recursos naturais. Assim, partindo do conhecimento que lhe é co-natural, a saber, as quiddidades das coisas corpóreas – as quais são conhecidas por meio de similitudes, espécies inteligíveis, das substâncias naturais corpóreas - pode, o homem, considerando as coisas criadas como efeitos que dependem da causa primeira (*via causaliter*), obter um conhecimento, não só da existência divina, mas também um conhecimento imperfeito acerca da natureza divina. Tal conhecimento imperfeito pode ser negativo - quando obtido pela *via remotionis*, a qual nega de Deus as imperfeições próprias das coisas criadas – ou positivo – por similitude analógica, na *via eminentiae*, considerando Deus a causa primeira superexcedente de todo efeito criado.

3.5 A IMAGEM DE DEUS E OS VESTÍGIOS DIVINOS

A *triplex via* se insere dentro de uma tradição teológica que busca o conhecimento de Deus a partir da identificação das diferenças e/ou das remotas similitudes que os efeitos criados mantêm com o Criador. Essa tradição teológica, de modo geral, supõe uma teoria que pode ser denominada de teoria dos vestígios divinos, a qual faz do filósofo-teólogo uma espécie de investigador que, perscrutando as pistas deixadas pelo Criador em sua obra, procura gradualmente constituir um *corpus* de conhecimento acerca de Deus⁴¹.

A teoria dos vestígios divinos obteve um desenvolvimento singular na tradição cristã do Deus Tri-uno e, embora não seja nosso objeto de análise o estudo que Sto. Tomás faz acerca do mistério da Santíssima Trindade, é interessante encerrarmos esta secção acerca das vias de acesso cognitivo a Deus, mostrando como elas também podem ser vistas dentro de um contexto teológico peculiar à tradição cristã: o trinitarismo.

Como nesta dissertação interessa-nos, sobretudo, examinar os métodos que nos permitem - olhando para a criação como que para um espelho de Deus - identificar as semelhanças que as criaturas mantêm com o Criador, capacitando-nos, por meio destas semelhanças, a obter algum conhecimento positivo acerca de Deus, é interessante

⁴¹A *imago Dei* (imagem de Deus), a semelhança e os vestígios divinos foram temas recorrentes durante a Idade Média e tratados pelos principais filósofos-teólogos medievais (desde a patrística até a escolástica), desempenhando um papel de destaque, na filosofia cristã, principalmente no estudo das analogias existentes entre a processão interna (a economia) das Três Pessoas da Trindade no interior da natureza una de Deus (a geração do Filho pelo Pai e a espiração do Espírito Santo pelo Filho e pelo Pai) com a processão externa (*ad extra*) da trindade (ou criação do mundo). Na filosofia antiga, já se pode encontrar alguma especulação precursora destes temas, especialmente em Platão com sua teoria da participação das coisas sensíveis como símiles das formas inteligíveis, mas foram algumas passagens da Revelação que, principalmente, imprimiram longevidade ao tema conferindo-lhe um caráter nitidamente teológico, a saber, a passagem do Gn. I, 26, quanto à criação do homem, no sexto dia, “à imagem e semelhança” do criador, e as passagens de S. Paulo, nas suas epístolas aos Rom 1, 19-20 e aos 1 Cor 13, 9-12 que apontam tanto para a doutrina dos vestígios, i.e., para o conhecimento que se pode obter naturalmente de Deus a partir do espelho da criação, quanto para a ética da imitação da imagem de Cristo, a qual restaurará a imagem original de Deus no homem. Sto. Agostinho tratou amplamente do tema, na sua obra *De Trinitatis*, buscando no mundo criado os traços das Três Pessoas Divinas do Deus Uno criador.

examinarmos como Sto. Tomás, na ST, apresenta e distingue as noções de imagem e de vestígio da Trindade Divina na criação. Assim, poderemos apresentar algumas considerações de Aquino, acerca do que tratamos até aqui, agora do ponto de vista da consideração de Deus enquanto Trino. A consideração de Deus enquanto Tri-uno ocorre nas questões 37-43 da 1ª parte da ST, mas como um estudo específico acerca do mistério da Trindade ultrapassa nosso escopo, nos limitaremos a apresentar algumas considerações gnosiológicas acerca das noções de imagem e vestígio, presentes no artigo 3 da questão 33, e algumas considerações acerca do papel da Trindade na criação, presentes nos artigos 6 e 7 da questão 45 da 1ª parte da ST

Do ponto de vista da Tri-idade divina a criação é feita conjuntamente pela Três Pessoas – de tal modo que há um único Deus criador - embora cada uma das Três Pessoas Divinas desempenhe um papel próprio no ato da criação. Segundo Sto. Tomás, o Pai (poder criador) cria por intermédio do Filho (sabedoria) e governa e mantém a criação por meio do Espírito Santo (bondade).

A doutrina da imagem e dos vestígios de Deus pressupõe alguns elementos já considerados anteriormente por nós, a saber, uma causalidade divina (eficiente e exemplar) não completamente equívoca e uma teoria da participação, pois as criaturas participam da semelhança de Deus, no modo com que um efeito participa da sua causa, e é esta participação da semelhança, ou imitação do exemplar divino, que pode ocorrer, segundo Sto. Tomás, de dois modos: ou com imagem ou como vestígio.

O vestígio ocorre quando “o efeito representa só a causalidade da causa e não a forma dela”, Sto. Tomás oferece como exemplos de vestígios o modo com que as pegadas representam um caminhante, ou que a fumaça representa o fogo.

A imagem ocorre quando o efeito “representa a causa quanto à similitude da forma dela”. Seus exemplos são: o fogo gerado representando o fogo gerador e a estátua

de Mercúrio representando Mercúrio.

Sto. Tomás conclui que todas as criaturas representam a Trindade como vestígio, mas as criaturas racionais a representam como imagem. As criaturas racionais (homens e anjos), porque possuem intelecto e vontade, representam a Trindade enquanto imagem:

As processões das Pessoas Divinas, contudo, são consideradas segundo os atos do intelecto e da vontade, como acima foi dito. O Filho procede como Palavra do intelecto e o Espírito Santo como Amor da vontade. Portanto nas criaturas dotadas de razão, que têm intelecto e vontade, encontra-se uma representação da Trindade à maneira de imagem, na medida em que se encontram nelas uma palavra que é concebida e um amor que procede (ST, I, q.45, a.7, pp.60-61).

O restante das criaturas representa Deus como vestígio “desde que em toda a criatura encontram-se coisas que são necessariamente reduzidas às Pessoas Divinas como sua Causa”. Assim, toda a criatura é vestígio de Deus na medida em que é uma substância (*subsistit in suo esse*), tem uma forma que a determina a uma espécie e está ordenada para outro. Enquanto substância representa o Princípio ou Pai, na medida em que a substância é princípio de subsistência nas coisas naturais; enquanto forma representa o Verbo ou Filho, na medida em que a forma do artefato provém do conceito do artífice e, analogamente, as formas das coisas naturais provêm das idéias de Deus; enquanto ordenada representa o Espírito Santo ou Amor – na medida em que uma coisa se dirige para outro pela vontade do Criador.

No artigo 3 da questão 33 (Da pessoa do Pai) da 1ª parte da ST, encontramos uma aplicação destas noções de semelhança, vestígio e imagem no que diz respeito às relações de paternidade e filiação, que nos permitem, além de apreciar os graus de similitude entre o Deus Tri-uno e sua criação, também apreciar os graus de possibilidade cognitiva das criaturas com relação a Deus. Nessa escala onto-gnosiológica, vista agora a partir da consideração da Trindade, o conhecimento que a

criatura racional pode obter de Deus, diz respeito ao modo com que ocorre a sua filiação a Deus, ou, em outras palavras, ao grau da sua semelhança com Cristo.

Inicialmente S.Tomás distingue dois sentidos da noção de filiação: aquela que diz respeito à processão interna da Trindade, que contém a perfeita filiação⁴² do Filho em relação ao Pai, e aquela que diz respeito à produção das criaturas. A primeira é perfeita “pois o Pai e o Filho têm uma só e mesma natureza e glória”, a segunda ocorre por uma certa semelhança imperfeita “porque o Criador e a criatura não têm a mesma natureza”. Assim é que a expressão “filho de Deus” aplica-se primariamente e de modo perfeito a Cristo, que é o Filho gerado pelo Pai, i.e., a imagem perfeita do Pai, sendo este o modo com que Deus conhece a si mesmo de modo perfeito e compreensivo. A expressão aplica-se apenas secundariamente e de modo imperfeito às criaturas produzidas pelo Deus Tri-uno e, no caso das criaturas racionais, a filiação pode ser aperfeiçoada pela graça na medida com que estas se assemelhem ao Cristo, filho Unigênito de Deus. A filiação cabe às criaturas em diferentes graus, de tal modo que, quanto mais se assemelham a Deus, mais próximas estão da noção de perfeita filiação e mais elevado é o conhecimento que podem obter acerca de Deus. Assim, como o Filho é um com o Pai, o artigo 3 da questão 23 da terceira parte da ST, mostra que quanto mais as criaturas se assemelhem ao Filho mais conhecerão ao Deus Tri-uno:

(i) Das criaturas irracionais diz-se que Deus é pai por semelhança de vestígio. Assim toda criatura se assemelha ao Filho, na medida em que ela foi criada pelo Verbo. Nesse sentido pode-se dizer que todo ente, por ser criado, é filho de Deus.

(ii) Das criaturas racionais diz-se que Deus é pai por semelhança de imagem, na medida em que elas participam do princípio de inteligibilidade do Verbo Criador,

⁴² A proceção *ad intra* da Trindade estabelece as relações de paternidade do Pai para com o Filho e a de filiação do Filho para com o Pai. Todas as relações *ad intra* da Trindade são relações reais, mas as relações *ad extra* são reais apenas da parte das criaturas, não são reais, mas somente de razão, em Deus.

estando assim naturalmente aptas a serem filhos adotivos em Cristo pela graça do Espírito Santo.

(iii) Das criaturas racionais que receberam o dom da graça transmitido pelo Espírito Santo diz-se que Deus é pai, por semelhança na graça, e chamasse-lhes, então, de filhos adotivos de Deus em Cristo.

(iv) Das criaturas racionais que alcançaram a glória de Deus, diz-se que Deus é pai por semelhança na glória, e chamasse-lhes, então, de filhos de Deus, e participam então, sobrenaturalmente, da semelhança natural que o Verbo tem na unidade com o Pai.

Nessa classificação pode-se notar que quanto mais uma criatura assemelha-se com Deus, menos imperfeito é o conhecimento que ela obtém de Deus. Em (ii) podemos notar que a semelhança natural mais perfeita que uma criatura pode obter de Deus é possuir uma natureza intelectual, a qual lhe permite conhecer Deus pela via da razão natural, i.e., pela metafísica ou teologia. Já (iii) e (iv) dizem respeito a uma ampliação da semelhança e do poder cognitivo que uma criatura racional pode obter com o auxílio da graça divina: (iii) diz respeito à similitude e ao conhecimento que os homens podem obter na santificação, a qual diz respeito ao dom da caridade oferecido pela terceira pessoa da Santíssima Trindade, i.e., pelo Espírito Santo; enquanto (iv) diz respeito à máxima condição de perfeição, semelhança e conhecimento que uma criatura racional finita pode obter com relação ao Deus racional infinito, i.e., à participação na glória divina, que constitui a obtenção da deiformidade na visão beatífica de Deus⁴³.

⁴³ É interessante assinalarmos o papel fundamental desempenhado pela virtude sobrenatural da caridade na realização do fim último do homem. Embora a visão beatífica proporcione o maior grau de conhecimento que as criaturas racionais podem obter de Deus com o auxílio da graça, como o intelecto criado, mesmo ampliado pela graça, ainda permanece limitado pela sua natureza finita e como a natureza infinita de Deus não pode ser conhecida em toda a sua inteligibilidade por um intelecto finito, a visão beatífica ocorre em diferentes graus de perfeição entre aqueles que alcançam tal sublime contemplação. Ao explicar o que determina a maior perfeição obtida na visão beatífica Sto. Tomás aponta para a caridade: “(...) o intelecto que mais participa desta luz da glória verá a Deus mais perfeitamente. Ora, aquele que possuir maior caridade participará mais da luz da glória (...) segue-se então: quem tiver maior caridade verá a Deus mais perfeitamente e será mais feliz” (ST, I, q. 12, a.6).

3.6 UM JOGO DE ESPELHOS NA TEOLOGIA DE AQUINO

É pertinente, encerrar esta parte da dissertação, apresentando um resumo dos usos e significados dos termos “espelho” conforme foram utilizados ao longo desta dissertação, pois diferentes usos metafóricos de um mesmo termo, que visam ilustrar conceitos e teses facilitando o seu entendimento, podem, pelo contrário, dar margem a algumas confusões conceituais.

O termo “espelho” foi usado em três sentidos diversos, todos metafóricos, para referir-se à alma humana, a Deus e ao mundo, e todos eles se encontram relacionados aos termos “imagem” e “vestígio”.

Quando designando a alma humana, a metáfora do espelho se refere à capacidade receptiva da alma - conforme descrita por Aristóteles no *De Anima* - de receber as formas das coisas que entende e, por assim dizer, assemelhar-se a elas, tornando-se assim uma espécie de espelho do mundo. Por outro lado, a alma também recebe o título de imagem, no seu uso teológico mais tradicional, pois a alma humana, como vimos, devido aos seus atributos de inteligência e vontade, é aquilo que, na criação, mais se assemelha ao Criador.

Quando referida a Deus, a metáfora do espelho tem o duplo sentido de designar tanto a capacidade que Deus possui de conhecer todas as coisas conhecendo-se a si mesmo, quanto ao fato de a natureza divina poder ser comparada a uma super-espécie inteligível que contém todas as similitudes das coisas criadas. Neste segundo sentido espelho deve ser entendido não como uma potência receptiva de tais similitudes, mas, pelo contrário, deve ser entendido como um tipo de “espelho criativo” que, por assim dizer, “projeta” para fora de si as suas similitudes no ato da criação.

Quando significando o mundo, a metáfora do espelho supõe a metafísica neo-

platônica da participação. Por meio desta metáfora podemos imaginar a matéria prima do mundo, princípio de potencialidade e imperfeição, que subjaz a todos os entes corpóreos, como um espelho que recebe as formas, princípio de atualidade e perfeição, das coisas criadas. Como estas formas contém algumas similitudes com o Criador, pois a causalidade divina não pode ser completamente equívoca, podemos dizer que o mundo, como um espelho, reflete algumas semelhanças com aquele que o criou, sendo que estas semelhanças se dão em diversos graus de imitação, que podem ser agrupados em imagens e vestígios, segundo Sto. Tomás. Contudo é importante alertar que isto não deve ser entendido de modo platônico, conforme descrito no *Timeu* de Platão, a saber, um demiurgo, contemplando o mundo das idéias, modela a matéria-prima do mundo sensível imprimindo-lhe as formas contempladas, pois na *creatio ex nihilo*, conforme a entende Sto. Tomás, todas as criaturas corpóreas são criadas como um composto simultâneo de matéria e forma.

A metáfora do espelho, na teologia de Aquino, é, de modo geral, mais adequada quando referida ao mundo do que quando referida ao próprio Deus. Quando aplicada ao mundo, ela se harmoniza com a doutrina da causalidade divina e da participação, pois imagens em um espelho não são causa, mas o efeito do objeto que o espelho reflete, e tais imagens, no espelho, são semelhanças que participam da realidade que imperfeitamente imitam. Algo análogo pode ser dito da relação do mundo com Deus, pois como mundo é um efeito da causalidade divina criadora, ele pode ser comparável a um espelho, criado por Deus, que reflete imagens e semelhanças do Criador, por meio das quais o homem pode obter algum conhecimento indireto da causa criadora. A Deus, pelo contrário, nunca caberia ser imagem de algo externo a si, muito menos ser vestígio de alguma coisa, pois Ele é a causa formal extrínseca, ou causa exemplar, do conjunto total das criaturas. O que equivale a dizer que Deus, o Autor do mundo, conhece em si,

em um único ato cognitivo eterno, o modo com que sua essência, una e simples, pode ser multiplamente imitada, e este conhecimento divino é o arquétipo original de todas as similitudes por Ele criadas. Por isso, a aplicação da metáfora do espelho ao mundo criado e não ao Criador é aquela que é fundamentalmente suposta ao longo de toda esta dissertação.

A partir destas considerações, as múltiplas significações contidas no título desta dissertação, “*A Imagem de Deus no Espelho do Mundo*”, podem ser assim entendidas: A causalidade divina pelo fato de não ser completamente equívoca permite que a criação espelhe, ainda que de modo imperfeito, o Criador. O fato de o homem ser uma imagem de Deus, por ser dotado de uma alma intelectual - a qual, por sua vez, é um espelho do mundo - permite não somente que o homem forme uma representação do mundo, mas que também seja capaz de formar uma representação do Criador na medida em que as coisas criadas são capazes de representá-lo. Nesse sentido o homem é considerado imagem de Deus por sua capacidade de poder espelhar o mundo e, espelhando o mundo, poder espelhar a Deus, i.e., por sua capacidade de inteligir as formas das criaturas - formando uma “imagem” intelectual do mundo - ele pode, a partir delas, inteligir algo do Criador, formando uma noção, uma “imagem”, de Deus em seu intelecto. De tal modo que podemos dizer que, na imagem de Deus no mundo (na alma humana), forma-se uma imagem de Deus (a concepção intelectual que o homem faz de Deus a partir dos seus vestígios nas criaturas) e podemos, assim, entender que o título desta dissertação faz referência tanto ao modo com que o mundo criado representa a Deus, quanto ao modo humano de conhecer Deus, nesta vida, por meio da razão natural, a partir desta representação que a natureza criada faz do criador.

4ª PARTE: OS MODOS DE SE DECIFRAR ENIGMAS EM UM ESPELHO

Sto. Tomás, na questão 13 (Dos nomes divinos) desenvolve a tese de que certos nomes “de Deus se predicam absolutamente e afirmativamente”. Ao apresentar tal tese, Aquino critica aqueles que pretenderam reduzir a significação dos nomes divinos a uma interpretação negativa ou relacional, mencionando o nome do Rabino Moisés Maimônides⁴⁴ entre aqueles que pretendem interpretar os nomes divinos negativamente:

(...) mas a respeito dos nomes atribuídos a Deus de maneira absoluta e afirmativa, como bom sábio e outros semelhantes, alguns têm múltiplas opiniões. Assim, alguns disseram que todos esses nomes, ainda que sejam atribuídos de forma afirmativa, mais se destinam a negar alguma coisa de Deus, do que a afirmar. Para eles, dizer que Deus é um *vivente* quer dizer que Ele não é como as coisas sem vida e assim se deve entender dos demais. É essa a opinião do Rabi Moisés. – outros dizem que esses nomes significam a relação de Deus com a criatura, de modo que quando dizemos: *Deus é bom*, isto quer dizer: *Deus é causa de bondade nas coisas* e o mesmo para os outros nomes. Nenhuma dessas opiniões, porém, parece admissível (...) (ST, I, q13, a2, p.287, Ed. Loyola).

A análise dessa crítica de Aquino a Maimônides permite examinarmos, mais detidamente, a contraparte do problema que originalmente esta dissertação visa esclarecer, conforme o enunciamos na nossa introdução, a saber: a aparente incompatibilidade da tese expressa nas aberturas das questões 2 e 3 com a tese expressa na q13.

A primeira parte do problema, as declarações de caráter negativo das aberturas das questões 2 e 3, pareciam apontar para a necessidade de que Aquino defendesse uma teologia meramente negativa, no entanto nosso estudo acerca do que Aquino significava por “de Deus não podemos saber o que ele é, mas antes o que ele não é”, evidenciou que tal

⁴⁴Moisés Maimônides foi um célebre teólogo judeu que nasceu em Córdoba, Espanha, em 1135 e faleceu no Egito em 1204. Educado como rabino na tradição judaica, após Córdoba ter sido conquistada pelos muçulmanos, viajou durante vinte anos até estabelecer-se em Cairo, onde se tornou médico da corte de Saladino. Escreveu sobre medicina, filosofia, religião e teologia, sendo atualmente considerado o mais importante pensador do judaísmo medieval.

declaração não implica na exclusão da possibilidade de uma teologia positiva, pois, embora não possamos conhecer o que Deus é por meio da apreensão de sua essência, podemos conhecer imperfeitamente algo acerca da essência divina por meio das apreensões das similitudes das criaturas, na medida em que elas possuem uma remota similitude com Deus.

Por outro lado, a contraparte do problema - que nessa última parte de nossa dissertação iremos estudar -, a tese de que há nomes divinos que se predicam positiva e substancialmente, a qual explicitamente apresenta uma teologia positiva, exigirá uma investigação acerca do que Aquino está significando por “predicar substancialmente”, uma vez que, nas aberturas das questões 2-3, negou a possibilidade do conhecimento de “essência” de Deus, e já que freqüentemente usa “substância” e “essência” numa acepção em que seus sentidos são equivalentes.

Em nossa análise da crítica de Aquino, também poderemos observar como reagem diversamente, o próprio Sto. Tomás e o rabino Maimônides, frente ao problema de preservar a consistência da concepção de um Deus cuja natureza é absolutamente una e simples, mas ao qual, tanto as Escrituras, quanto diversas tradições de teólogos, predicam uma diversidade de atributos. Poderemos constatar como estes dois autores, mesmo aceitando em comum algumas teses fundamentais acerca de Deus e do homem, extraem conclusões diversas acerca da predicação e da significação dos nomes divinos. Dentre estas teses em comum, as que terão um papel fundamental no problema em questão são: a absoluta simplicidade e unicidade da natureza divina, (conforme expressas na fórmula da identidade entre essência e existência em Deus) e a incognoscibilidade, para nós nessa vida, da essência divina tal qual ela é nela mesma.

Ao compararmos os modos diversos com que estes dois teólogos de tradições monoteístas diferentes entendem a predicação e a significação dos nomes divinos, não

pretendemos efetuar uma exaustiva e detalhada comparação entre os dois pensadores no que diz respeito a estes temas, pois nosso objetivo é apenas entender os princípios que permitiram a Sto.Tomás afirmar que de Deus não podemos saber o que ele é e, ao mesmo tempo, fundar a validade de uma predicação positiva e substancial dos nomes divinos.

4.1 OS PROBLEMAS DA PREDICAÇÃO E DA SIGNIFICAÇÃO DOS NOMES DIVINOS

Em Aquino e em Maimônides encontramos duas maneiras distintas de conceber o abismo onto-gnosiológico, existente entre o Criador e as criaturas, e de, por assim dizer, enfrentá-lo. Examinaremos, agora, como eles se comportam diante dos problemas da predicação e da significação dos nomes divinos que se originam de tal “abismo”.

Do ponto de vista ontológico o problema da atribuição de nomes divinos pode ser formulado assim: Poderia um ser, uno e simples, que não é outra coisa além de sua essência, e cuja essência é idêntica à existência, possuir diversos atributos reais, distintos entre e si e distintos de sua essência? A resposta dada a esta questão, por ambos os autores, i.e., por Maimônides e Aquino, é evidentemente negativa, pois ambos aceitam uma mesma concepção monoteísta de um Deus absolutamente uno e simples que logicamente exclui a multiplicidade real de atributos em Deus⁴⁵.

No entanto, uma vez negada a possibilidade ontológica da existência real de distintos atributos em Deus, como não só as Escrituras, mas também os homens em geral, falam de Deus e significam seu pretenso conhecimento acerca de Deus em diversos termos comuns da linguagem ordinária, surgem os seguintes problemas:

(i) O problema da significação dos nomes divinos:

⁴⁵ É importante assinalar uma diferença existente na concepção de Deus destas duas grandes tradições religiosas monoteístas de que fazem parte Sto. Tomás e Maimônides, a saber: o credo do mistério da Santíssima Trindade, presente no monoteísmo cristão e ausente no monoteísmo judaico. Tal mistério apresenta o Deus cristão como sendo uma substância absolutamente una e simples que é, simultaneamente, três pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O judaísmo ortodoxo não aceita tal concepção de Deus como sendo simultaneamente uno e trino, por julgar que tal concepção é contraditória e que compromete tanto a simplicidade divina quanto o próprio monoteísmo. Por outro lado, no cristianismo católico, apesar da Trindade Divina ser considerada como pertencendo a ordem do mistério e, portanto, como não passível de demonstração, alguns teólogos, entre eles S. Tomás, pretenderam pelo menos mostrar que tal concepção trinitária de Deus não é impossível (contraditória) e que não implica nem em composição na natureza divina e nem em politeísmo ou tri-deísmo.

Se não temos um conhecimento quiddativo de Deus, e somente nomeamos algo a partir das noções que dele formamos, como podemos nomear positivamente a Deus?

(ii) O problema da diversidade de noções por meio das quais os nomes divinos significam Deus:

Se todo discurso humano declarativo é um discurso atributivo, como é possível que se predique uma diversidade de atributos divinos, sem que a diversidade conceitual utilizada para concebê-los não implique na existência de uma diversidade de atributos reais na natureza divina?

(iii) O problema da composição entre sujeito e predicado em sentenças afirmativas acerca de Deus. Se todo discurso humano declarativo atribui um predicado a um sujeito, como é possível que a composição sujeito/predicado não implique na existência de uma composição entre sujeito e propriedade no ente acerca do qual se está falando, no caso, Deus?

O problema acerca da significação dos nomes divinos (i), uma vez que se admita que não podemos ter um conhecimento natural da essência divina nesta vida, dá lugar a duas alternativas:

(i.a) Se a natureza divina é tão diversa da natureza criada de tal modo que não haja nenhuma similitude entre o Criador e a criatura, a natureza divina seria completamente incognoscível para nós a partir das criaturas e só poderíamos conhecer e falar negativamente acerca de Deus ou por meio de metáforas. Neste caso teríamos o problema de explicar a semântica dos nomes divinos que se encontram expressos, nas Escrituras, de forma positiva e que, naturalmente, sugerem uma interpretação positiva e literal de seu significado. Esse é o problema enfrentado por Maimônides.

(i.b) Se as perfeições criadas mantêm alguma remota similitude com a Perfeição do Criador, então poderíamos conhecer e significar algo acerca da natureza divina a

partir das criaturas, não apenas negativamente, mas também positivamente, e não apenas metaforicamente, mas também literalmente. Neste caso teríamos de explicar como é possível que nomes ordinariamente utilizados para significar o conhecimento que obtemos das perfeições finitas apreendidas nas criaturas possam significar, de modo literal e positivamente, um conhecimento acerca da natureza (substância) Causa Divina, cuja perfeição é infinita e transcendente. Esse é o problema enfrentado por Sto. Tomás.

Os problemas da diversidade de noções por meio das quais os nomes divinos significam Deus (ii) e da composição entre sujeito e predicado em sentenças afirmativas acerca de Deus (iii) não apresentam maiores dificuldades para Maimônides, na medida em que o rabino se afasta deles ao não admitir predicacões positivas e afirmativas acerca da essência de Deus, enquanto que para Sto. Tomás são problemas que exigem uma solução, na medida em que Aquino aceita a possibilidade da predicacão positiva e substancial dos nomes divinos em sentenças afirmativas.

A possibilidade da constituicão de um discurso positivo acerca de Deus – se corretamente fundada em uma metafísica e em uma teoria do conhecimento - conduz a uma maior cientificidade do discurso teológico acerca do seu objeto de conhecimento, uma vez que conhecer positivamente é conhecer melhor do que conhecer apenas negativamente, assim como significar positiva e literalmente é significar com mais precisão do que significar apenas negativamente ou por meio de metáforas. Com vistas à consecucão dessa possibilidade é que Sto. Tomás admitirá uma via cognitiva, denominada de via da eminência, e apresentará uma teoria da significacão, denominada de analogia dos nomes divinos.

4.2 MAIMÔNIDES

4.2.1 A TÁBUA DE PREDICÁVEIS E A DISTINÇÃO ENTRE AÇÕES E RELAÇÕES

No cap. 51 da 1ª parte do *Guia*, Maimônides pretende demonstrar que não podem ocorrer predicacões de atributos positivos divinos, primeiro porque para ele, a noção de atributo não se aplica propriamente a essência, mas sim a uma qualidade accidental que se acrescenta ao sujeito essencialmente determinado. A predicacão de qualidades accidentais é o caso exemplar de atribuiçã para Maimônides, pois “o conceito básico é que o atributo não compartilha da essência do objeto, mas é algo que incide sobre a sua essência e, portanto, é um acidente”. Assim, como Deus não possui acidentes, não podem ser predicados atributos de Deus.

No entanto, mesmo se alguém considerasse a existência de atributos de essência, isso não seria possível no caso de Deus, pois quando um predicado é idêntico ao sujeito, i.e., a essência do sujeito ou ele é uma tautologia, i.e., a repetição de um nome, como, e.g., “homem é homem”, ou ele é a explicacão de um nome, e.g., “o homem é um animal racional”, apresentando assim a definiçã da essência que expressa o significado do nome, pois “o sentido deste atributo é o significado do nome e não outra coisa”.

No primeiro caso só poderíamos dizer “Deus é Deus” ou “Eu Sou O Que Eu Sou”, na medida em que sabemos que Deus é, mas isto não equivaleria a uma descriçã informativa acerca da essência divina; no segundo caso a predicacão estaria supondo a existência de partes componentes da essência divina, o que seria um absurdo, pois Deus é simples e uno.

No cap. 52 do *Guia*, divide os atributos positivos em cinco categorias segundo as

quais pode ser designada uma coisa em uma proposição. Esses cinco tipos de atributos da lista de predicáveis de Maimônides⁴⁶ são os seguintes: (i) a definição, que expressa a essência do sujeito e é o significado do nome; (ii) uma parte da definição, que expressa parte da essência do sujeito; (iii) uma qualidade, a qual, por ser distinta da essência, se acrescenta acidentalmente ao sujeito⁴⁷; (iv) a relação, de um sujeito com outro sujeito; e (v) a ação de um sujeito.

Os três primeiros tipos de atributos (a), (b) e (c), segundo Maimônides, não se aplicam evidentemente a Deus, pois todos “sugerem composição”. Não podem ser predicados de Deus porque Deus não é passível de definição e nem possui causa, porque a essência de Deus é simples e porque Deus não é substrato de acidentes.

O acréscimo dos atributos de ação e de relação à lista dos predicáveis denota não apenas a distinção entre os dois tipos de atributos, mas também aponta para o fato de que tais predicados não são considerados atributos essenciais e nem mesmo atributos accidentais. Assim, tanto os atributos ativos, como os relacionais, poderiam ser predicados de Deus por não serem atributos que compõe a essência simples de Deus e nem que se acrescentam acidentalmente ao ser necessário por si mesmo.

No entanto, ao analisar o predicável da relação, Maimônides classifica-o em quatro subtipos de relações, a saber, relações espaciais, temporais, recíprocas e comparativas, concluindo que nenhum destes tipos de relação pode ser predicada de Deus por implicarem em alguma imperfeição. As relações espaço-temporais, porque só

⁴⁶ Estas cinco classes constituem uma nova tábua dos predicáveis, na medida em que difere tanto da tabela de predicáveis de Aristóteles, apresentada em *Tópicos* I 5-8 (definição, próprio, gênero, acidente) quanto da de Porfírio (gênero, diferença, espécie, próprio e acidente), que acrescentara a lista do estagirita o predicável da diferença. No esquema de Porfírio, os três primeiros predicáveis dizem respeito à categoria da substância ou essência, o quarto diz respeito às propriedades que decorrem da essência, embora não pertençam a ela, o quinto refere-se às propriedades accidentais. No esquema de Porfírio, os três primeiros predicáveis dizem respeito à categoria da substância ou essência, o quarto diz respeito a propriedades que decorrem da essência, embora não pertençam a ela, o quinto refere-se às propriedades accidentais.

⁴⁷ Maimônides apresenta este predicável como subdividido nas quatro classes de acidentes apresentados por Aristóteles nas *Categorias*, a saber: Disposições (*héxis*) da alma, presença ou ausência da potência natural, qualidades afetivas ou afecções e quantidade.

predicam-se de corpos, e Deus não é corpóreo; as relações comparativas, porque Deus, diferentemente das coisas criadas, não cai sob gênero ou espécie e é, portanto, incomparável, as relações recíprocas porque implicam em dependência mútua entre os membros da relação, e Deus não pode depender de nada⁴⁸.

Para Maimônides somente o quinto tipo de predicáveis, os atributos de ação, podem ser predicados de Deus, pois a diversidade das ações divinas não implica em nenhuma diversidade e nem em algum tipo de dependência em Deus. Isto assim ocorre porque Maimônides não concebe as ações divinas como implicando relações⁴⁹ e nem como derivando de disposições anímicas para agir, acrescentadas à essência de Deus. Assim, a predicação de ações simplesmente descreve o que o agente faz sem supor propriedades essenciais ou acidentais no agente, pois ela não torna o agente dependente de um termo para a sua ação, nem supõe a existência de disposições acidentais inerentes ao agente.

Para Maimonides, uma relação exige reciprocidade entre os seus membros de tal modo, que predicar um atributo relacional de Deus implicaria atribuir uma propriedade a Deus que estabeleceria uma mútua dependência entre Deus e as criaturas, o que seria um absurdo para o ser necessário por si mesmo que Deus é. Assim, se toda ação divina

⁴⁸ A relação do tipo recíproca, embora “não implique necessariamente pluralidade nem mudança na essência do objeto descrito” também não pode ser aplicada a Deus, pois não há uma relação entre coisas que não possuem nenhuma reciprocidade: “será que há entre Deus e alguma de suas substâncias criadas uma certa relação verdadeira que possa lhe servir de atributo? De fato não pode haver relação (propriamente dita) entre ele e alguma das coisas por ele criadas, isto é evidente a primeira vista: porque uma das propriedades de dois relativos é a reciprocidade perfeita, ora Deus é uma existência necessária, e aquilo que está fora dele é uma existência possível (...) e, por conseguinte, não pode haver relação (entre Deus e criatura)”. (GP 1, 50) É importante notar que a relação de reciprocidade implica na existência de uma propriedade comum aos dois relata, tornando-os dependentes um do outro no tocante àquela propriedade relacional: “então como se pode representar uma relação entre ele e os outros, se nada há, absolutamente, em comum entre eles”?, i.e., se Deus é o ser absolutamente necessário como pode depender de alguma relação com a criatura livremente criada por Ele?

⁴⁹ Do ponto de vista lógico, uma relação é uma proposição, cuja estrutura trinária, atribui algo a dois sujeitos, enquanto que uma ação é um predicado binário que atribui uma propriedade a um único sujeito. Assim, diferentemente da predicação de uma relação uma ação não implicaria em dependência de outra coisa que não o próprio sujeito da ação.

transitiva estabelecesse uma relação com as criaturas, Deus dependeria das criaturas no tocante a este atributo relacional, e.g., a ação de criar dependeria da existência das criaturas como seu termo, i.e, para ser criador Deus dependeria da existência do criado. Para escapar deste absurdo deve-se aceitar ou que Deus não é criador, ou que ser criador não é uma relação. Assim, a saída de Maimônides será mostrar que a ação divina de criar além de não constituir um atributo de essência e tão pouco ser um acidente, não estabelece nenhuma relação com as criaturas.

Em suma, para Maimônides, dentre os tipos possíveis de atributos positivos, não pode haver atributos divinos essenciais (porque a essência de Deus é una e simples, e porque Deus não pode ser definido), nem atributos acidentais (porque Deus não possui acidentes) e nem atributos relacionais (porque não há relações entre Deus e as criaturas), mas somente atributos de ação podem ser predicados afirmativamente de Deus.

Como já dissemos, Sto. Tomás, no artigo 2 da questão 13 da 1ª parte da ST, ao criticar os pensadores que pretendem reduzir o significado dos nomes divinos a interpretações negativas ou relacionais, põe Maimônides entre aqueles que efetuam uma redução do significado dos nomes divinos a uma interpretação negativa, mas não o menciona entre aqueles que efetuam uma redução causal ou relacional.

Como podemos notar no quarto e no quinto tipo de predicáveis da tábua de predicções de Maimônides encontra-se um elemento original do pensamento do rabino, a saber, a sua distinção entre relação e ação, deixando de considerar a ação como um tipo de relação e conferindo-lhe um novo *status*. Segundo Seymour Feldman, em seu artigo *A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes*, foi o mau entendimento dessa distinção original e sutil de Maimônides, pelos pensadores da escolástica cristã que deu origem a uma interpretação errônea acerca da doutrina do rabino, a qual afirma que este teria defendido a predicação relativo-causal dos atributos

divinos. O fato de Sto. Tomás não mencionar Maimônides na ST, I, q13, entre aqueles que defendem uma interpretação relacional, sugere que possivelmente Aquino, na fase madura de sua obra, já detinha um conhecimento acurado de como o rabino utilizava as noções de ação e relação. Aqui, não adentraremos num exame minucioso acerca das concepções distintas que o rabino e o santo fazem das noções de ação e relação, pois isto poderia nos levar para longe do foco de nossa dissertação.

4.2.2 A EQUIVOCIDADE DOS NOMES DIVINOS E A COMPOSIÇÃO E MULTIPLICIDADE INERENTES AO JUÍZO PREDICATIVO AFIRMATIVO

É importante considerarmos o constante alerta feito por Maimônides contra os perigos da predicação positiva de atributos divinos, concebidos não como atributos da ação divina, mas como atributos referentes à essência de Deus, e estudarmos sua tese de que, como não temos acesso à essência divina, todos os nomes divinos que se predicam da essência de Deus, a partir das criaturas, são predicados equivocadamente, i.e., por homonímia.

Para Maimônides, aqueles atributos que todos concordariam em predicar de Deus - existência, vida, poder ciência e vontade – como atributos de essência, quando referidos a Deus e às criaturas por meio de um nome comum, não difeririam apenas por uma diferença de grau no tocante ao modo de ser da perfeição que esta sendo atribuída, i.e., pela determinação da máxima eminência da perfeição em Deus e da deficiência da mesma no modo de ser limitado das criaturas, de modo que bastasse dizer, e.g., que Deus possui infinitamente mais ciência do que os homens. Isto não apenas não seria suficiente, mas também não seria possível, porque, não havendo nenhuma relação entre a ciência de Deus e a ciência dos homens, i.e, sendo ambas incomparáveis, o nome em comum, “ciência”, não podendo significar nenhuma similitude específica ou genérica existente o Criador e as criaturas, teria um sentido puramente equívoco:

(...) é forçoso admitir que, do mesmo modo que a essência de Deus não possui semelhança com outras essências, do mesmo modo os atributos essenciais que eles supõe a Deus não se assemelham aos atributos dos outros seres e que, por consequência, a mesma definição não pode ser aplicada a ambos os tipos de atributos (...) (GP 1, 56, Ed. Landy).

Maimônides, com isso, esta chamando atenção para o fato de que toda

predicação de uma perfeição a Deus a partir das criaturas, na verdade, significaria apenas uma perfeição criada e, portanto, uma imperfeição com relação à perfeição divina. Com isso ele está evidenciando que o conteúdo inteligível do nome predicado para significar afirmativamente um atributo divino não possui uma noção comum que seja compartilhada entre o Criador e a criatura, pois o caráter eminential de Deus transcende a comunidade genérica ou específica - chegando a ponto de afirmar a total equivocidade dos nomes quando são aplicados em comum a Deus e às criaturas.

(...) já foi esclarecido que tudo o que poderíamos considerar como perfeição (inclusive se esta perfeição Nele existisse, na opinião dos que falam em atributos) não é da mesma espécie que pensamos, mas é assim chamada apenas por compartilhar do mesmo nome...". (GP 1, 60, p. 236) Pois "trata-se apenas de polivalência, pois não há termo de semelhança entre eles de forma alguma (GP 1, 56, p.218. Ed. Landy).

Essa incomparabilidade radical, entre Deus e as criaturas, foi muito bem ilustrada por uma parábola atribuída a Rabi Hanina. Essa parábola, narrada e comentada pelo próprio Maimônides no GP, também merece ser, por nós, reproduzida:

Ele não disse: 'A qual parábola isto se compara? A um rei mortal que possuísse milhões de peças de ouro e fosse louvado por cem' - pois assim esta parábola indicaria que as perfeições de Deus seriam mais perfeitas do que aquelas que as atribuem a Ele, sendo, portanto, da mesma espécie (...) A sabedoria desta parábola consiste nas seguintes palavras: '... moedas de ouro e fosse louvado por estas serem de prata', para indicar que aqueles atributos que entre nós são perfeitos em nada se relacionam a Deus, porém, quando se referem a Ele, são todos imperfeitos (...) (GP, 1, 59 p.234. ed. Landy)

Assim, como o modo de ser do criador não compartilha nenhuma semelhança específica ou genérica com o modo de ser da criatura, nem permite nenhuma reciprocidade entre eles - se segue, para Maimônides, que não há relação nem similitude alguma entre Deus e as criaturas, e, se não há similitude entre Deus e as criaturas, se segue que é impossível que algum pretense atributo divino possa compartilhar uma mesma forma univocamente, i.e., segundo uma mesma noção, específica ou genérica, com algum atributo das criaturas e, sendo assim, segue-se também que os nomes

divinos, que pretendem significar os atributos divinos apreendidos por meio das criaturas, são nomes equívocos ou homônimos quando aplicados a Deus e as criaturas, i.e., são nomes que não possuem nenhum núcleo de significado comum aplicável a ambos, mas que têm em comum apenas o nome. Portanto, as proposições em que tais nomes entram em composição não satisfazem a condição semântica mínima para que possam constituir um discurso com pretensão de verdade, a saber, que seja possível aos nomes que compõe a proposição afirmativa acerca de Deus significar algum conhecimento acerca do sujeito de que se está falando.

Segundo o rabino, os atributos divinos que são considerados positivamente como atributos de essência, se forem bem compreendidos revelam-se como sendo, na verdade, atributos da ação divina, e tais atributos são significados por termos que têm seus sentidos derivados da ação de Deus: “As ações que emanam de Deus para o universo, e tudo o que se compreende de uma de Suas ações, aplica-se a Ele o atributo desta ação emanada Dele e denominada pelo termo a ela aplicado”.

Segundo Maimônides, da essência una e simples de Deus, da qual não temos acesso, emana uma diversidade de ações, a partir das quais alguns pretendem extrair atributos divinos de essência. Dentre estes atributos Maimônides seleciona quatro, que seriam um consenso entre aqueles que defendem tal posição:

Eis que são quatro atributos: viver, poder, saber e querer. Eles dizem que são quatro coisas diferentes e são perfeições, sobre as quais seria mentira afirmar que Deus esteja positivamente isento delas e seria impossível incluí-las em Suas atividades. Esta é a explicação deles (GP 1, 53, p.207, Ed. Landy).

Para Maimônides as diversas noções destes atributos, se predicadas da essência de Deus não poderiam ser “quatro coisas diferentes” mas deveriam ser equivalentes, uma vez que em Deus não há partes. Assim para Maimônides os nomes divinos positivos seriam sinônimos e as proposições afirmativas tautologias, de modo que tais

predicações positivas nada informariam de novo acerca de Deus, mas se isto não fosse assim, então tais predicações acarretariam em multiplicidade e composição na essência divina.

A defesa da unicidade e simplicidade divinas, levada a cabo por Maimônides, assume, então, a radicalidade de afirmar que quem concebe Deus por meio de múltiplos conceitos também deve supô-lo como ontologicamente múltiplo e composto. O problema colocado por Maimônides é o seguinte: se o que conhecemos propriamente é aquilo que é, então, se conhecêssemos Deus sob a forma de diversas noções, também estaríamos assumindo que a natureza divina é múltipla e composta.

Para Maimônides, uma vez demonstrada a absoluta simplicidade e unidade da natureza divina é impossível que se possa predicar atributos positivos essenciais de Deus sem que se caia em contradição, pois toda predicação atributiva positiva implica tanto em uma composição entre o sujeito de quem se predica e o atributo que é predicado, quanto em uma multiplicidade de conceitos segundo os quais os diversos atributos são concebidos, de tal modo que é impossível efetuar tais predicações sem comprometer a unidade e a simplicidade da natureza divina.

Segundo Maimônides aqueles que falam positivamente da natureza divina, ou não admitem a sua simplicidade absoluta, o que é um absurdo, ou, grosso modo, falam por falar, i.e., usam as palavras sem formarem conceitos aos quais afirmem a crença na verdade: “Todas estas coisas são palavras ditas à toa, pois existem como palavras, não como idéias e tão pouco podem existir fora da mente”. (GP, I, 51, p.197, Ed.Landy)

Para Maimônides, se não há multiplicidade na natureza divina, então também não pode haver uma multiplicidade conceitual a respeito da mesma, sob pena de se estar construindo um discurso completamente falso e ilusório. Assim, o rabino chega a ponto de argumentar que quem atribui afirmativamente predicados essenciais a Deus perde o

conhecimento da existência de Deus:

(...) aquele que aplica um atributo positivo a Deus nada sabe deste além do próprio termo que aplica, porque a entidade sobre a qual ele imagina que o atributo se aplica não existe, pois é algo inventado, falso. É como se aplicar este termo a algo ausente, que na realidade não existe (GP, I, 60, p.237, Ed.Landy).

4.2.3 A TEOLOGIA NEGATIVA

Como já ressaltamos anteriormente, Maimônides, assim como Sto. Tomás, também nega a possibilidade da razão humana, nesta vida, ultrapassar diretamente o abismo onto-gnosiológico, que separa Deus das criaturas, e ter um acesso direto à essência divina tal qual ela é nela mesma. No entanto, a sua posição diante deste abismo, diferentemente da de Sto. Tomás, pode ser denominada de “negativista”, no que diz respeito à significação de atributos divinos de essência, pois ele nega a possibilidade da razão natural obter algum conhecimento positivo acerca da essência divina, mesmo que imperfeito e por meio das criaturas, pelo fato das criaturas não manterem nenhuma relação ou similitude com o Criador.

Ao contrário de Aquino, que admite a predicação substancial positiva dos nomes divinos, defende que somente os atributos negativos são capazes, “de um certo modo”, de descrever a essência divina por meio da “negação de uma privação” e que sua função consiste apenas em orientar o espírito para a perfeição de Deus.

Primeiro Maimônides demonstra que a negação de fato constitui atributos que fornecem um certo conhecimento:

Os atributos negativos têm algo em comum com os positivos: porque produzem necessariamente alguma particularização, ainda que esta se limite a descartar, por negação tudo aquilo que nós inicialmente não acreditávamos dever ser negado (GP, I, 58, p.240, Ed. G.P. Maisonneuve).

Nessa passagem, Maimônides quer fazer notar que, dentre um conjunto de predicados que se julga possível pertencer a um objeto, quando se demonstra a impossibilidade de que alguns deles sejam aplicáveis, ocorre uma redução do conjunto de predicados possíveis de se aplicarem ao objeto que se visa conhecer, efetuando-se, desse modo, uma certa identificação do objeto em questão. No *Guia*, Maimônides

mostra alguns casos em que, quando o conjunto de predicáveis é pequeno, algumas poucas negações são suficientes para que se possa, acidentalmente, por meio das negações, determinar indiretamente o gênero de um objeto.

No entanto, Maimônides sempre ressalva que as negações nunca podem expressar em seu conteúdo inteligível aquilo que o objeto é, i.e., a sua quiddidade, nem uma parte da sua quiddidade e nem seus acidentes:

(...) o modo pelo qual os atributos negativos se distinguem dos atributos afirmativos: é que os atributos afirmativos, mesmo quando eles não particularizam o sujeito, indicam sempre uma parte da coisa que se deseja conhecer, seja uma parte de sua substância, seja uma de seus acidentes, enquanto que os atributos negativos não nos permitem saber de nenhum modo, aquilo que realmente é a essência do que desejamos conhecer (...) (GP, I, 58, pp.240-241, Ed.G.P. Maisonneuve).

Por isso, segundo Maimônides, as negações de atributos que necessariamente não podem pertencer a Deus, produzem uma certa aproximação do conhecimento de Deus e, como não possuem conteúdo positivo em sua significação, possuem a vantagem de não transportarem nenhuma imperfeição. No entanto, como Deus está para além de todo gênero e espécie, esta aproximação é remotíssima, e a negação funciona mais como um guia para que não ocorra um distanciamento maior do conhecimento de Deus por meio da pretensa predicação de atributos positivos de essência.

De acordo com Maimônides, quanto maior for o conhecimento que alguém possua de atributos que devem ser negados de Deus, mais sábio e mais próximo de Deus este indivíduo se encontrará, pelo contrário, quanto mais atributos positivos julgar aplicáveis à natureza divina mais néscio e afastado de Deus encontrar-se-á:

(...) se tu lhe atribui afirmativamente uma outra coisa que não ele, tu te distancias dele sob dois aspectos: primeiro, tudo que atribuis é uma perfeição somente para nós, segundo, Ele não possui outra coisa (que não Ele), pois é sua essência mesma que forma suas perfeições (sua essência é sua perfeição) (GP, I, 59. pp.251-252, Ed.G.P. Maisonneuve).

O primeiro destes aspectos mencionados revela o elemento onto-gnosiológico

que obriga Maimônides a restringir-se a uma interpretação negativa dos nomes divinos, pois para ele até mesmo aquilo que de perfeição apreendemos nas criaturas, quando comparado com a perfeição de Deus deve ser considerado uma imperfeição e não pode ser predicado afirmativamente de Deus a não ser que tenha seu significado reinterpretado negativamente.

O segundo aspecto mencionado mostra que, diante da unidade e simplicidade absolutas de Deus, o juízo atributivo negativo é o mais conveniente para a caracterização da natureza divina, pois não implica em multiplicidade, uma vez que não associa diferentes noções a Deus, e nem implica em composição, pois não compõe atributos com o sujeito, mas remove atributos do sujeito.

Assim é que, para Maimônides, os únicos atributos que podem ser ditos da essência de Deus são os negativos, que apenas negam a existência de alguma privação na natureza divina, e.g., “Poder” é a negação de que Deus seja impotente, “Vivente” é a negação de que Deus seja inanimado, “Um” é a negação de que Deus seja múltiplo...

No entanto, mesmo após ter defendido a legitimidade de um conhecimento negativo, e elogiado a predicação negativa, por não transportar nenhuma imperfeição das criaturas para a essência de Deus e nem implicar em multiplicidade e composição, Maimônides expressa a insuficiência de um tal conhecimento negativo, que também não transporta nenhuma perfeição para a concepção de Deus, uma vez que mesmo aquilo que apreendemos como uma perfeição torna-se uma imperfeição se atribuída positivamente a Deus: "Somos incapazes de chegar à percepção de Deus, exceto por meio de atributo negativo, e este nada informa acerca da verdade daquilo ao qual se refere" (GP 1, 59).

A via negativa, em Maimônides, chega até a aproximá-lo da experiência do silêncio místico, acerca do qual já tratamos ao considerar a via negativa ou via mística

de Dionísio pseudo-areopagita. No *Guia*, aponta o silêncio como a melhor forma de louvar a Deus, ao interpretar uma passagem dos Salmos 65, 2 “a ti convém o louvor” como significando “para ti o silêncio é o louvor” comenta:

Esta é expressão mais eloqüente sobre o assunto, pois tudo o que dissermos sobre Deus com a intenção de engrandecê-lo ou louvá-lo, carrega em si mesmo um fardo no que se refere a Ele, e nisto contemplaremos uma certa imperfeição. Por isso o mais digno é o silêncio e a limitação à percepção racional (...). (GP 1, 59, Ed. Landy)

3 – SANTO TOMÁS DE AQUINO

4. 3.1 SER, CONHECER E NOMEAR

Na questão 13 da 1ª parte da ST, Aquino inicia o corpo do artigo 1 apresentando uma teoria aristotélica da significação que supõe uma teoria do conhecimento, sendo que esta, por sua vez supõe, uma teoria do ser, a saber:

Segundo o Filósofo as palavras (*voces*) são sinais dos conceitos (*signa intellectum*), que são semelhanças das coisas (*rerum*). Isto mostra que as palavras se referem às coisas às quais se dará significado por intermédio da concepção do intelecto (*conceptione intellectus*). Segue-se que podemos nomear alguma coisa conforme nosso intelecto a pode conhecer.(p.285, Ed. Loyola).

Essa teoria da significação quando aplicada a Deus encontra-se diante de uma série de dificuldades, dada a natureza absolutamente peculiar do Ente Divino e a nossa insuficiência cognitiva diante de sua infinita inteligibilidade.

Ao estudarmos a metafísica de Sto. Tomás, vimos como a posição singular de Deus no topo, ou melhor, acima de toda a hierarquia onto-gnosiológica dos seres criados, evidencia a radical distinção entre a natureza do Criador e a natureza das criaturas. Temos, por assim dizer, uma espécie de abismo ontológico, onde de um lado temos o conjunto de entes compostos de essência e existência, que formam a criação, e, de outro lado, o ente único e absolutamente simples do Criador, cuja essência é idêntica à existência. Ao estudarmos a teoria do conhecimento de Aquino vimos como o recurso natural da razão humana é insuficiente para transpor este abismo e obter uma visão, i.e., um conhecimento direto e quididativo de Deus. Vimos também como - uma vez que a causalidade divina não é completamente unívoca e transmite uma remota similitude formal do Criador para a criatura - a razão natural pode, nesta vida, com seus próprios recursos naturais, por meio da *triplex via*, obter um conhecimento imperfeito (não

qüididativo) de Deus a partir da apreensão do modo como os efeitos divinos imperfeitamente representam Deus.

Seguindo o princípio semântico aristotélico apresentado por Aquino, nós não significamos a *res* divina por meio de uma *ratio* (*conceptione intellectus*) que expresse a sua qüididade, uma vez que não temos nenhuma apreensão da sua qüididade, mas significamos Deus por meio de *rationes* obtidas da intelecção que temos da *res* criada, por meio da *triplex via*, segundo a relação causal não completamente equívoca que a criação mantém com o Criador. Assim, embora “o significado mesmo do nome não exprima a essência divina segundo o que ela é” (ST, I, q.12, a1), pois não conhecemos o que Deus é, os nomes divinos podem significar a Deus segundo os três modos com que Este pode ser conhecido a partir das criaturas, i.e., segundo os modos de conhecimento obtidos pela *triplex via*. Portanto, os nomes divinos podem possuir tanto um sentido causal, quanto um sentido negativo e um sentido eminente.

Como já assinalamos anteriormente, a via causal pode ser entendida de dois modos, num sentido amplo, significando a relação que a criatura enquanto efeito mantém com o Criador (sentido este que é sempre pressuposto por qualquer via que demonstre o atributo da causa a partir de seus efeitos), e num sentido restrito, significa apenas que Deus é causa da propriedade que está sendo nomeada. A via negativa, como possibilita conhecer o Criador por meio da diferença com o criado, significa a ausência, em Deus, de alguma imperfeição presente nas criaturas. A via da eminência, com o auxílio da via negativa, permite conhecer o atributo da predicação como pré-existente em Deus de modo uno e eminente, e o significa superlativamente. Com o recurso à teoria da analogia Sto.Tomás defenderá que o nome divino, purificado pela via negativa e magnificado pela via eminente, terá um significado positivo e literal, mas analógico, devido à eminência supracategorial de Deus.

4.3.2 VIA REMOTIONIS

Na ST encontram-se diversas aplicações da via negativa e se pode até afirmar que toda predicação teológica envolve, em alguma medida, a via negativa, pois toda predicação positiva de Deus envolve a negação de um modo de ser ou de significar próprio da criatura. Além da aplicação da via negativa *simpliciter*, i.e., que resulta em atributos propriamente negativos, temos a utilização da via negativa vinculada à via da eminência, que resulta em atributos positivos eminentes.

A aplicação da via negativa caracteriza Deus fundamentalmente por meio da diferença, removendo, ou negando, qualquer propriedade encontrada nas criaturas que implique alguma imperfeição quando atribuída a Deus, e.g., alguma propriedade que implique conexão necessária com a matéria (princípio de potencialidade) ou que simplesmente se vincule ao modo de ser finito da criatura. Tais propriedades podem ser denominadas imperfeições quando referidas a Deus, embora, nas criaturas correspondam ao modo finito e limitado com que as criaturas participam das perfeições que emanam de Deus.

Na sua aplicação meramente negativa, os predicados negativos, embora normalmente encontrem-se expressos em proposições afirmativas na realidade não estão atribuindo nenhum conteúdo positivo de Deus, pois, pelo fato de o homem não poder apreender, e.g., o imutável ou o incorpóreo, a partir das criaturas, ele também não pode significá-los positivamente em um nome. Assim, esses predicados negativos, apesar de serem atribuídos com propriedade unicamente a Deus e proporcionarem uma caracterização conveniente de Deus, não fornecem um conhecimento positivo a respeito do que Deus é. Tais predicados apenas estão designando o que Deus não pode ser, sem expressarem, em seu conteúdo inteligível, o que positivamente significa ser incorpóreo

ou ser imutável.

Portanto, o conteúdo fundamentalmente negativo de tais atributos, quando colocados em um juízo predicativo teológico, parece apenas querer dizer que: existe o incorpóreo, o imutável (embora não saibamos o que seja o incorpóreo ou o imutável), como atributos de um sujeito (cuja existência foi demonstrada, mas cuja essência não foi conhecida).

Deste modo, pode-se notar que este procedimento de remoção da via negativa *simpliciter*, embora, por um lado transponha, em alguma medida, o abismo gnosiológico entre o Criador e a criatura, pois fornece, mesmo que de um modo apenas negativo, algum conhecimento a respeito de Deus, por outro lado, vai tornando, por assim dizer, cada vez maior o abismo ontológico que se evidenciara com os resultados das cinco vias probatórias da existência de Deus, pois a medida em que o método negativo vai sendo aplicado e vão sendo demonstradas novas características negativas de Deus - tais como: simplicidade, imutabilidade, eternidade, etc - a natureza divina vai se mostrando cada vez mais radicalmente distinta da natureza criada em geral.

Quanto ao uso da *via remotionis* a serviço da *via eminentia*, na predicação de atributos positivos de Deus, deixaremos para abordá-lo quando tratarmos da via da eminência e de seu papel na fundação da teologia positiva de Aquino.

4.3.3 VIA CAUSALITER

Sto. Tomás, assim como Maimônides, também reconhece as deficiências, cognitiva e semântica, da via negativa na constituição de um discurso científico acerca de Deus, e, talvez por isso mesmo, é que não se restrinja a esta via e nem aceite o reducionismo negativista dos nomes divinos. O projeto de Aquino inclui demonstrar como é possível, a partir das criaturas, predicar-se, positivamente, diversos atributos da substância de Deus, sem com isso implicar na atribuição de composição e multiplicidade na essência divina e sem cair na falácia da equivocidade.

Diferentemente da estratégia adotada por Maimônides para preservar a unicidade de Deus frente à predicação dos nomes divinos – que, como já vimos, negara a existência de qualquer relação entre Deus e as criaturas - a estratégia de Sto. Tomás - que admite relações entre Deus e o mundo - será conceber a existência de uma relação não recíproca. Para tal, Aquino distingue entre relações reais e relações de razão ou ideais, e como toda relação requer no mínimo dois membros, distingue três tipos de relação. Esta tripla classificação pode ser esquematizada, conforme a encontramos na ST, I, q13, a7, da seguinte forma:

(i) Relação real: em que a relação é coisa de natureza nos dois relatas, e.g., relações de quantidade, relações de ação e paixão.

(ii) Relação de razão: em que a relação é coisa de razão nos dois relatas, e.g., relações de identidade e entre o ser e o não-ser, entre o gênero e a espécie.

(iii) Relação mista: em que a relação é coisa de natureza em um relata e coisa de razão no outro relata – o que acontece quando os dois relacionados não pertencem a uma única ordem, e.g., a ciência e a sensibilidade em sua relação com a coisa inteligida e com a coisa sensível.

É de acordo com este terceiro caso, o da relação mista, que S. Tomás concebe a relação existente entre o Criador e a criatura, como uma relação não recíproca. Assim como a ciência e a sensibilidade mantêm uma relação real para com as coisas conhecidas ou percebidas, mas as coisas consideradas nelas mesmas só mantêm uma relação de razão com a ciência e o sentido, e assim o conhecedor depende do objeto conhecido para ser o que ele acidentalmente é, na medida em que o objeto ao ser conhecido acrescenta algo ao sujeito que conhece, embora o mesmo não aconteça com o objeto conhecido, uma vez que, ser conhecido, não acrescenta nada àquilo que é conhecido, assim também, no caso de Deus e das criaturas, enquanto estas mantêm uma relação real para com o Criador, Este mantém apenas uma relação de razão para com as criaturas:

Como Deus está fora de toda a ordem das criaturas, e todas as criaturas são ordenadas a Ele, e não inversamente, é manifesto que as criaturas são referidas realmente ao próprio Deus, mas, em Deus, não há nenhuma relação real para com as criaturas, mas uma relação apenas segundo a razão, na medida em que as criaturas são referidas a Ele (ST, I, q.13, a.7, p.69, The Great Books).

Esta distinção conduz a um entendimento mais preciso do que significa para Sto.Tomás a *via causaliter*, a qual, como vimos, é a via fundamental para qualquer demonstração a partir das criaturas, estando, portanto, sempre presente em qualquer significação, positiva ou negativa dos nomes divinos. Esta distinção faz notar que os atributos divinos que predicamos de Deus não subsistem em Deus enquanto tais, mas enquanto atributos subsistem apenas conceitualmente no entendimento humano, que os apreende a partir de uma relação real que as criaturas mantêm com o Criador, embora Deus não mantenha com as criaturas senão uma relação de razão, i.e., uma relação que subsiste apenas no sujeito cognoscente finito.

A admissão de relações das criaturas para como Deus permitirá a S. Tomás não

apenas predicar atributos relacionais entre o Criador e a criatura, com a ressalva de que quanto a Deus são apenas relações de razão, mas também permitirá a predicação de atributos positivos de essência a Deus, i.e., atributos que, segundo Sto. Tomás, apesar de, na ordem do conhecimento, serem aprendidos a partir das criaturas, pertencem, na ordem ontológica, primariamente a Deus, embora não enquanto atributos, i.e., enquanto propriedades distintas entre si e distintas da substância de que são predicadas, mas como idênticas à própria essência divina, a qual é absolutamente simples e una. Isto significa que diferentemente dos relativistas que ao apreenderem a propriedade de um efeito divino o atribuem de modo próprio e primário a criatura predicando de Deus apenas o atributo de ser causa de tal propriedade, Sto. Tomás atribui tal propriedade, no caso das perfeições puras, primária e propriamente de Deus e secundária e impropriamente das criaturas, na ordem do ser.

A partir destas considerações acerca das noções de ação e relação em Maimônides e Aquino também podemos assinalar como algumas diferenças na concepção que o rabino e o santo fazem acerca da criação permitem a predicação de atributos de ação, no caso de Maimônides, e de atributos de essência, no caso de Aquino, sem que tais predicacões impliquem em composição e multiplicidade na essência divina. Como vimos, enquanto Maimônides nega que Deus e as criaturas mantenham relações e considera as ações divinas como não sendo propriedades relacionais ou causais, Sto. Tomás, diversamente, admite relações entre Deus e as criaturas, inclusive concebendo a ação divina como o fundamento de tal relação. Disso decorre que para Maimônides a criação é uma ação e não uma relação, enquanto que para Sto. Tomás a criação é uma ação e uma relação (real quanto às criaturas, de razão quanto a Deus).

Assim, quando Maimônides diz de Deus que Ele é criador, não está significando

nenhuma relação entre Deus e a criatura, i.e., nenhuma dependência de Deus para com a criatura, mas está significando apenas uma ação divina, por outro lado, quando Sto. Tomás diz que Deus é criador, também não está significando nenhuma dependência do Criador para com a criatura, mas apenas da criatura para com o criador, uma vez que a atribuição da relação causal da criação é real somente da parte da criatura, sendo apenas de razão da parte do criador. Portanto, as ações divinas, que para Sto. Tomás são relações causais, podem ser predicadas de Deus sem que com isso impliquem acidentalidade ou multiplicidade à natureza divina, uma vez que, sendo relações “mistas”, são sempre relações de razão quando se referem a Deus.

4.3.4 VIA EMINENTIAE

Diferentemente de Maimônides - que não admite uma via da eminência e para quem a redução do significado aparentemente positivo dos nomes divinos a uma interpretação negativa é a única forma correta de se entender o discurso teológico sem cair na falácia da equivocidade e sem ameaçar a unidade, a simplicidade, e a infinidade da natureza divina - Aquino precisa explicar de que modo é possível uma predicação positiva, substancial, e literal dos nomes divinos.

Um elemento significativamente distintivo da Teologia de Sto. Tomás, em relação ao rabino Maimônides, e que lhe permite criticar a redução da significação dos nomes divinos a uma interpretação causal ou negativa, é a presença, na teologia de Aquino, da *via eminentiae*, a qual, supondo a *via causaliter* (no seu sentido amplo) e se servindo da *via remotionis*, possibilita predicações positivas de atributos divinos.

A relação entre a *via remotionis* e a *via eminentiae* é muito delicada e se dá de modo peculiar em Sto. Tomás, o qual usa a negação a serviço da predicação superlativa. Quando a serviço da *via eminentiae*, a via negativa remove de uma perfeição pura, i.e., de uma perfeição que não possui nenhum vínculo necessário com a matéria, o modo de significar próprio da criatura, proveniente do fato de tal perfeição pura ter sido apreendida a partir do efeito criado, para que assim, o nome divino, possa significar o modo eminente com que tal perfeição pré-existe na causa divina. Assim, neste tipo de aplicação, a via negativa afasta a diferença, presente no modo de significar, e preserva, para a via da eminência, um núcleo mínimo de significação positiva que pode ser compartilhado entre o Criador e a criatura.

É na questão 13 da 1ª parte da ST, após ter provado a conveniência de se atribuir

nomes a Deus (artigo 1), que Aquino desenvolve uma demonstração de que os nomes divinos predicam-se substancialmente (artigo 2) e literalmente (artigo 3) de Deus, embora não com uma significação unívoca, mas analógica (artigo 5), sendo que é no artigo 2, antes de desenvolver a sua demonstração acerca da predicação substancial dos nomes divinos, que Sto.Tomás recusa, não apenas a interpretação negativista, a qual associa a Maimônides, mas também a interpretação que podemos chamar de relativo-causal.

Segundo Sto. Tomás, como nas Escrituras não se encontram apenas nomes divinos negativos ou relacionais, os que defendem estas posições, o reducionismo negativista ou o reducionismo relacional, encontrando dificuldade em explicar o significado dos nomes divinos positivos, desenvolveram a teoria de que, no fundo, tais nomes, quando referidos a Deus, possuem um significado negativo (*ad aliquid removendum a Deo*) ou relacional (*ad significandum haabitudinem eius ad criata*).

Estas posições, que não admitem predicação essencial de nomes positivos a Deus, e que pretendem reduzir à significação negativa ou relacional até mesmo aqueles "nomes que se dizem absolutamente e afirmativamente de Deus" são rejeitadas por S. Tomás, o qual oferece para isso três razões (ST, I, q.13, a.2, pp. 287-288, Ed.Loyola):

(i) “porque nenhuma dessas interpretações pode assinalar a razão porque alguns nomes são atribuídos melhor a Deus do que outros”.

(ii) “porque daí resultaria que todos os nomes atribuídos de Deus seriam atribuídos secundariamente (*per posterius*)”.

(iii) “porque isto é contrario à intenção daqueles que falam de Deus”.

A primeira razão é exemplificada comparando o uso dos termos “bom” e

“corpo”. Se assumíssemos qualquer uma das interpretações reducionistas, não poderíamos fornecer uma razão para se predicar bom e não se predicar corpo de Deus. Pois, se interpretássemos os nomes divinos causalmente, então bom significaria causa da bondade e corpo causa da corporeidade, e se interpretássemos negativamente, então bom significaria ausência de malícia e corpo ausência de materialidade. Em ambos os casos não haveria uma razão que explicasse porque bom convém melhor a Deus do que corpo. A segunda razão pode ser considerada a primeira referência implícita de Sto. Tomás à doutrina da analogia, na medida em que o exemplo oferecido por Aquino é o exemplo tradicional de nome análogo, a saber, “saudável”, e uma vez que uma das funções da analogia é assegurar que o nome divino positivo seja predicado “*per prius*”, i.e., com anterioridade de Deus e “*per posterius*”, i.e., com posterioridade das criaturas. No contexto da analogia, essa distinção entre *per prius* e *per posterius*, se expressa na diferenciação entre um analogado primário e um analogado secundário. Ao primeiro o significado do nome é atribuído propriamente, ao segundo é atribuído secundariamente. No exemplo clássico, extraído da Metafísica de Aristóteles, Aquino mostra que “saudável” se diz primariamente de animal (analogado primário), o qual é propriamente saudável, e se diz secundariamente de remédio (analogado secundário) que é causa da saúde do animal.

A terceira razão aponta para o simples fato de que quando utilizamos conceitos e nomes temos uma determinada intenção em vista da qual o conceito “está por” alguma determinada coisa. Segundo Sto. Tomás quando falamos que Deus é “vidente” não temos a intenção de significar nenhuma das reduções mencionadas, i.e., que Deus seja causa da vida ou que não seja inanimado, mas, como já observamos, ao tratar da *via eminentiae*, o que se está querendo dizer, de fato, é que tais atributos existem em Deus

de modo eminente.

Após apresentar essas três razões contrárias a conveniência das interpretações reducionistas Sto. Tomás passa a demonstrar a necessidade de que tais nomes sejam entendidos como significando a substância divina e, para tal, segue os seguintes passos:

1. Os nomes significam Deus segundo o que nosso intelecto conhece dele.
2. Nosso intelecto conhece Deus a partir das criaturas.
3. Assim conhece segundo o que as criaturas dele representam.

Na segunda parte, procede assim:

4. Deus por ser universalmente perfeito encerra em si todas as perfeições das criaturas.

5. As criaturas representam a Deus e são semelhantes a ele enquanto têm alguma perfeição.

6. Mas elas não o representam como sendo da mesma espécie ou gênero.

7. Elas o representam como princípio excelente em relação a cuja forma os efeitos são deficientes.

Podendo, portanto, concluir: "Logo tais nomes significam a substância, ainda que imperfeitamente, assim como imperfeitamente as criaturas o representam".

Após a demonstração da predicação substancial dos nomes divinos, Sto. Tomás pode acabar a sua refutação das interpretações negativistas e relacionais, afirmando que as similitudes (perfeições puras) das criaturas para com Deus podem ser predicadas substancialmente de Deus na via da eminência:

Então quando se diz: *Deus é bom*, isso não quer dizer *Deus é causa da bondade* ou *Deus não é mau*, mas o sentido é: *o que chamamos bondade nas criaturas pré-existe em Deus* e de maneira superior (ST, I, q13, a2, p.288, Ed. Loyola).

Ainda no artigo 2 da questão 3, Sto. Tomás também oferece respostas a três objeções, as quais pretendem argumentar que os nomes divinos não podem ser

predicados substancialmente de Deus.

Na primeira resposta pode-se identificar a tendência básica de Aquino a interpretar a recusa, feita por algumas autoridades do pensamento cristão, de que se possa conhecer e significar o que Deus é, como significando que não se pode obter uma apreensão da essência divina tal como ela é em si mesma, e não como significando que não se possa obter um conhecimento e uma significação imperfeita do que Ele é a partir da apreensão dos seus efeitos nas criaturas. Tal passagem nos ensina como devemos interpretar o próprio Aquino quando ele declara que não podemos considerar o que Deus é, nas aberturas das questões 2-3, pois como já vimos, Sto. Tomás nega que possamos significar o que é a essência divina nela mesma, pois não temos um conhecimento quiddativo de Deus, mas não nega que possamos significá-la imperfeitamente, por meio do modo como as criaturas imperfeitamente a representam.

Na segunda objeção, encontramos um argumento, que se não fosse refutado implicaria que os nomes divinos somente teriam um significado relacional-causal. A objeção diz, citando “*Os Nomes Divinos*” de Dionínio Pseudo-Areopagita, que os nomes divinos louvam as processões da Tearquia, e que o que significa a processão de uma coisa, não significa nada da sua essência. Na sua resposta, Sto. Tomás apresenta a seguinte distinção na significação de um nome: “aquilo a partir do que o nome imposto extrai a sua significação (*aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum*)” e “aquilo para o que o nome significado foi imposto (*aliud ad quod significandum nomen imponitur*)”. E conclui que embora os nomes divinos extraiam seu conteúdo inteligível, ou a sua significação, a partir do conhecimento obtido das processões de Deus, tais nomes não são impostos para significar perfeições (atributos) enquanto processões, mas para significar perfeições (atributos) enquanto pré-existentes em Deus “de um modo mais eminente do que o inteligido ou significado”.

Com esta distinção entre o modo com que um nome tem sua formação, ou origem, e aquilo que este nome propriamente significa, Sto. Tomás está mostrando que embora um nome seja formado originalmente para significar algo que é um efeito divino, quando o aplicamos a Deus não estamos significando esse efeito, nem meramente que Deus é Causa desse efeito, mas estamos significando - e isto pressupondo a similitude transmitida ao efeito pela causalidade divina não unívoca – a pré-existência eminente de tal efeito em sua Causa.

Na resposta a terceira objeção Aquino apresenta uma nova distinção, semelhante a anterior, para explicar porque, embora não conheçamos a Deus segundo a sua substância, podemos impor o nome divino para significar Deus substancialmente, caso que, segundo o objeitor, contrariaria o princípio que afirma que algo só pode ser nomeado por nós de acordo com o que dele nos é conhecido. Nessa resposta, Sto. Tomás observa que “não conhecemos (a essência divina) segundo é em si (*secundum quod in se est*)” (...) mas conhecemos (a essência divina) segundo o que dela é representado nas perfeições das criaturas”. Assim, Aquino conclui que é de acordo com o modo imperfeito com que as criaturas representam a essência divina que os nomes por nós impostos a partir das criaturas, podem imperfeitamente significar substancialmente a Deus.

No artigo 3, onde Sto. Tomás defende que os nomes divinos são ditos propriamente (literalmente) de Deus, i.e., que são ditos literalmente e não metaforicamente, encontramos uma distinção muito importante, a saber, a distinção entre *res significata* e *modus significandi* de um nome, distinção que, de certo modo, sintetiza a solução adotada por Aquino: “(...) nos nomes que atribuímos a Deus há duas a considerar, as perfeições significadas, como bondade, a vida etc.; e o modo de significar”(p.290, Ed. Loyola).

De modo geral as objeções contra uma predicação própria (literal) dos nomes

divinos derivam do fato de significarmos os nomes a partir do que conhecemos de Deus nas criaturas, pois se as perfeições que apreendemos pré-existem em Deus de um modo eminente e uno e nós a apreendemos no modo limitado e múltiplo com que se realizam nas criaturas, tais nomes não poderiam significar as perfeições divinas se não metaforicamente.

Sto. Tomás introduz a distinção supracitada e esclarece que, quanto ao *modus significandi*, de fato, tais nomes são ditos impropriamente de Deus, pois seu modo de significar é próprio das criaturas, no entanto, quanto a *res significata*, tais nomes são ditos propriamente de Deus, “e mais propriamente a Deus do que das criaturas”.

Na segunda objeção presente no artigo 3, encontra-se uma resposta que mostra como a *via remotionis* a serviço da *via eminentia*, remove o que há de imperfeição no *modus significandi*, mas preserva a *res significata* do nome. A objeção foi formulada a partir de uma passagem de Pseudo-Dionísio: “Nenhum nome é dito propriamente de algo do qual mais verdadeiramente é removido do que predicado”. Pode-se notar que essa posição é idêntica ao reducionismo negativista que Sto. Tomás já criticara em Maimônides; no entanto, desta vez, supondo que Pseudo-Areopagita, já conhecesse a distinção anteriormente mencionada, o aquinate afirma que o beato Dionísio diz tal coisa “porque o que é significado pelo nome não convém a Deus na maneira como (o nome) significa, mas em um modo mais excelente”. (ST, I, q13, a3, ad2, p.290, Ed. Loyola)

Nas respostas às objeções 1 e 3, Sto. Tomás apresenta outra distinção muito importante, a saber: a distinção entre *perfeições puras* e *perfeições mistas*. De modo geral, em suas respostas, São Tomás distingue por meio destes conceitos os nomes divinos que podem ser predicados literalmente (propriamente) de Deus dos que podem ser predicados apenas metaforicamente de Deus. Na ad1 distingue os nomes divinos cujo significado contém as condições imperfeitas com que a perfeição é participada pela

criatura, daqueles nomes que significam a perfeição sem incluir o modo de participação próprio das criaturas, afirmando que estes podem ser predicados literalmente enquanto que aqueles só podem ser predicados metaforicamente. E, na ad 2, acrescenta que os nomes divinos que se predicam literalmente, embora ainda arrastem consigo condições corpóreas quanto ao seu *modus significandi*, não importam tais imperfeições quanto a “significado mesmo do nome”, enquanto que os nomes divinos que se predicam metaforicamente, implicam estas condições limitante em sua significação mesma.

Assim, analisando esse artigo 3, podemos identificar um método a ser seguido para que se possa efetuar uma predicação positiva e substancial e, portanto, literal dos nomes divinos:

1º Negar os nomes que compreendem imperfeições em seus significados, os quais só podem ser predicados negativamente.

3º Negar a imperfeição própria do *modus significandi* e magnificar o significado dos nomes que exprimem perfeições puras, os quais podem, então, por meio deste conjunto de procedimentos, serem predicados literal e substancialmente de Deus.

4.3.5 A FORMAÇÃO DE PROPOSIÇÕES AFIRMATIVAS ACERCA DE DEUS E A DISTINÇÃO ENTRE *RES SIGNIFICATA* E *MODUS SIGNIFICANDI*

Uma análise de alguns pontos da ST, I, a12, q13 (Se podemos formar sobre Deus proposições afirmativas) nos permitirá observar como Sto. Tomás responde a algumas objeções que são análogas às posições de Maimônides no *Guia dos Perplexos*, a saber, que a predicação positiva dos nomes divinos seria tautológica, por serem sinônimos, ou vazia e falsa, por serem múltiplos e compostos. Essas respostas de Sto. Tomás baseiam-se, de modo geral, na sua distinção, já apresentada, entre *res significata* e *modus significandi*.

Ao iniciar sua demonstração, no artigo 12, acerca da possibilidade de se formar, proposições afirmativas sobre Deus, Sto. Tomás faz uma exposição acerca da estrutura do ato judicativo, a saber: “... em qualquer proposição afirmativa verdadeira, é necessário que o predicado e o sujeito expressem a mesma realidade, de certo modo e coisas diversas, quanto à noção”(ST, I, q.13, a.12, p.130, EST).

Tal descrição exige que o juízo para poder cumprir sua função de dizer algo de algo de um modo informativo, i.e., cujo conteúdo não seja meramente tautológico, deva satisfazer duas condições necessárias, embora não suficientes, a saber, a diferença e a identidade, podendo assim referir-se a uma mesma realidade sob noções diversas que apreendem essa mesma realidade sob diferentes aspectos.

A seguir, depois de afirmar que tal estrutura é válida tanto para juízos de predicação accidental quanto para os de predicação substancial, declara que a pluralidade conceitual (a diferença) se expressa na pluralidade sujeito-predicado, enquanto que a unidade (a identidade) é representada pela composição sujeito-predicado.

As objeções formuladas por Sto. Tomás contra a possibilidade de se formar

proposições afirmativas sobre Deus, nos lembram a crítica de Maimônides a predicação afirmativa de atributos divinos positivos, e é importante observarmos as respostas de Sto. Tomás, para termos uma idéia de como Aquino funda a sua teologia positiva.

Na primeira, respondendo a uma objeção firmada em uma declaração do “beato Dionísio”, a saber, “negações sobre Deus são verdadeiras, mas afirmações são inconsistentes”, Aquino declara que as afirmações sobre Deus são inconvenientes porque nenhum nome convém a Deus quanto ao seu *modus significandi*.

A segunda objeção, baseada em uma citação de Boécio que declarara que uma forma simples não pode ser sujeito de uma proposição, argumentava que, como tudo aquilo acerca de que se fala deve ser tomado com sujeito de uma proposição, e como Deus é uma forma simples por excelência, não é possível falar acerca de Deus. Aquino responde que embora o nosso intelecto não possa apreender a forma simples nela mesma ele a apreende ao modo dos entes compostos, i.e., tomando-a como sujeito e atribuindo-lhe algo.

Na resposta a terceira objeção, Sto. Tomás refuta acusação de que na predicação positiva de nomes divinos ocorreria uma falsa intelecção de Deus, já que a atribuição positiva por meio de proposições afirmativas, estaria representando intelectualmente algo diferentemente do que na realidade é, pois estaria representando múltipla e compostamente o que é uno e simples. A resposta de Sto. Tomás se dá por meio de uma distinção entre dois sentidos de “inteligir diferentemente”, a saber, quando “diferentemente” determina a intelecção ou *da parte da coisa inteligida* ou *da parte daquele que intelige*.

Se a composição ocorresse “da parte da coisa inteligida”, suas noções e proposições seriam falsas, pois se estaria afirmando o que não é daquilo que é, i.e., se estaria falando falsamente acerca da realidade divina, pois se inteligiria como composto

a natureza simples de Deus. No entanto, as proposições afirmativas que atribuem os nomes divinos a Deus, não inteligem o ser do que é conhecido diferentemente do que ele é, mas é somente o modo de inteligir daquele que conhece que é diferente do modo de ser do que é inteligido, o que não acarreta na falsidade da proposição. Assim, igualmente como o intelecto entende de modo imaterial as coisas corpóreas “existentes abaixo de si”, mas não entende que elas sejam imateriais, também o nosso intelecto entende, “acima de si”, compostamente a Deus, sem que, no entanto, conceba-o como sendo composto.

A resposta de Aquino se harmoniza com as suas conclusões, no artigo 4, dessa mesma questão 13, onde demonstrara que a pluralidade dos nomes divinos atribuídos a Deus não são sinônimos (a4c), nem vazios (ad2), porque significam a causa única segundo noções formadas a partir de seus múltiplos e diversos efeitos, e podemos sintetizar sua posição com uma passagem do corpo do artigo 12, onde salienta que tal diversidade não implica em erro porque o nosso intelecto “embora o entenda sob diversas noções, *sabe*, contudo que a todas as suas noções corresponde um mesmo ser simples”.

Isto assim ocorre, como já vimos anteriormente, porque nossa razão natural só apreende Deus – princípio único no qual pré-existem todas as perfeições criadas unidas em sua natureza una e simples - por meio dos diversos conceitos que forma a partir das diversas perfeições que encontra nas criaturas, os quais articula em proposições que se estruturam em composições sujeito-predicado. Assim, para Sto. Tomás, a diversidade de atributos divinos presentes no espírito humano que, estruturados em proposições, articulam o discurso teológico, não se deve a apreensão de uma diversidade de atributos presentes distintamente na natureza da causa divina, mas deve-se, isto sim, a diversidade de atributos apreendidos nos múltiplos efeitos por ela causados. Esses

diversos atributos divinos não transportam multiplicidade e composição para o que é por eles significado, pois não significam (*res significata*) algo múltiplo e composto, embora o signifiquem de modo múltiplo e composto (*modus significandi*), e também não são noções vazias, porque, embora a essas diversas noções não corresponda nenhuma multiplicidade na natureza divina, a elas corresponde a realidade única e una que de modo múltiplo representam.

Em suma, segundo a posição adotada por Sto. Tomás, a unidade, simplicidade e infinidade da natureza divina são resguardadas, na predicação afirmativa de diferentes atributos divinos de essência, desde que se leve em conta a distinção entre a *res significata* e o *modus significandi* de um nome e de uma proposição, pois os múltiplos atributos significados pelos diversos nomes divinos são somente múltiplos, diversos e compostos quanto ao seu *modus significandi*, i.e., quanto ao modo de conhecer e significar próprio dos humanos, mas não o são quanto a *res significata*, i.e., quanto a Deus. Assim, de acordo com Sto. Tomás, a natureza divina, absolutamente simples e una, só pode ser, por nós, representada de modo múltiplo e composto, pois estamos confinados, pelo nosso *modus significandi*, a significar aquilo que é uno de modo múltiplo e o que é simples de modo composto. Essa diferença entre o modo de conhecer/significar e o modo de ser da coisa conhecida/significada, não implica na falsidade do conhecimento obtido, pois, neste caso, o intelecto conhece, verdadeiramente, o que a coisa é, embora a coisa conhecida seja conhecida de acordo com o modo de ser daquele que conhece, que, neste caso é distinto do modo de ser do que é conhecido, mas como aquele que conhece não predica do conhecido o seu próprio modo de ser/conhecer, não há nenhuma falsidade na sua atribuição.

CONCLUSÃO

Chegamos, agora, ao momento de assentar nosso entendimento acerca do problema original que nos levou a empreender esta dissertação e também efetuar um breve resumo dos principais pontos estudados até aqui, com vistas a determinar o papel da teoria da analogia no pensamento de Aquino acerca dos nomes divinos. A esta altura já podemos entender melhor o que Sto. Tomás quer dizer ao declarar, nas aberturas de q2 e q3, que “acerca de Deus não podemos saber o que ele é, mas antes o que ele não é” e porque esta declaração não conduz a uma posição semelhante a de Maimonides no tocante a significação dos nomes divinos, de tal modo que S. Tomas pode, na questão 13, refutar a interpretação negativista dos nomes divinos e defender a predicação substancial e literal de atributos divinos em proposições afirmativas, sem que com isso caia em contradição.

Como vimos, quando Sto. Tomás declara que não podemos saber o que Deus é ou que não podemos conhecer a essência de Deus, não está querendo dizer que não podemos obter nenhum conhecimento acerca do que Deus é. As declarações negativistas nas aberturas das questões devem ser lidas com o acréscimo de uma qualificação que Aquino acrescenta em outras passagens à expressão “não podemos conhecer a essência divina” o qualificativo “tal qual ela é nela mesma”, declarando a seguir que podemos conhecer algo da essência divina “tal qual ela é imperfeitamente representada pelas criaturas”.

Quando Aquino diz que não podemos conhecer o que Deus é, está querendo dizer que por não termos uma apreensão da essência divina não temos um conhecimento de Deus que pudesse expressar o que Deus é em uma definição (conhecimento

qüididativo), o que não implica que não possamos articular um corpo de conhecimento acerca do que Deus é a partir do modo com que é deficientemente representado pelas criaturas, pois:

(...) embora não possamos saber de Deus quem Ele é (*quid est*), contudo, nessa doutrina, utilizamos, em vez de uma definição para tratar do que se refere a Deus, os efeitos que Ele produz (...) assim como em certas ciências filosóficas se demonstram verdades relativas a uma causa a partir de seus efeitos, assumindo o efeito em lugar da definição dessa causa (ST, I, q.1, a.7, ad1, p.148, Ed. Loyola).

Assim, como os efeitos criados por Deus, o qual contém em si todas as perfeições criadas, manifestam-se por meio de uma causalidade não completamente equívoca, que permite a existência de similitudes, ainda que deficientes, entre os efeitos e a sua Causa, pode-se a partir dessas similitudes presentes nos efeitos obter-se um conhecimento positivo acerca de Deus, não um conhecimento que permita formar uma definição do que Deus é, expressando a substância (a natureza) divina tal qual ela é nela mesma, mas um conhecimento que pode ser significado “substancialmente” de Deus, na medida em que, de modo indireto e imperfeito, apreende-se algo que pertence mais propriamente a Deus do que a criatura.

É importante, então, conectarmos o uso do termo “essência” nas aberturas das q2-3 e o uso do termo “substancialmente” na questão 13, de modo que possamos entender que os nomes divinos são ditos substancialmente de Deus, não num sentido forte do termo substância ou essência, o qual é expresso pela definição do que a coisa é, mas num sentido mais fraco, em que designa a descrição imperfeita do que uma coisa é, i.e., da sua substância ou essência, por meio da apreensão do modo com que seus efeitos a representam.

Assim, podemos resumir a teoria do conhecimento de Deus e da significação dos nomes divinos de Sto. Tomás, em um modo que nos permite uma interpretação coerente do problema aqui levantado.

O homem possui um desejo natural de conhecer que pode levá-lo a desejar conhecer Deus, mas devido ao abismo onto-gnosiológico, que distingue radicalmente o puro e pleno ato de ser do Criador do ato de ser participado das criaturas, ele não pode ter acesso cognitivo à natureza divina por seus próprios recursos naturais, necessitando do auxílio da graça divina para cumprir aquele que é o seu fim último, a saber, a consecução da visão beatífica. É por isso que Sto. Tomás afirma, nas aberturas de q2 e q3, que nesta vida o homem não pode saber o que Deus é, mas antes o que ele não é, significando com isso que não podemos conhecer a essência da Causa Divina tal qual ela é nela mesma, nem por um acesso direto, nem por um acesso indireto, a partir dos seus efeitos. Restando à razão natural apenas a apreensão indireta do modo imperfeito com que os efeitos criados representam a essência do Criador.

Apesar da distinção radical existente entre o ser do Criador e o ser da criatura, a causalidade divina não é completamente equívoca. O que permite a transmissão de uma similitude, ainda que muito imperfeita, da Causa para o efeito criado. Como por seus próprios recursos naturais o homem só pode conhecer de Deus o que as criaturas, enquanto efeitos do Criador, são capazes de imperfeitamente espelhar, decorre necessariamente que só podemos conhecer Deus pela *via causaliter* (no seu sentido amplo), i.e., remontando dos efeitos à Causa. Portanto, como naturalmente só podemos ter acesso cognitivo aos efeitos criados, é a remota similitude das criaturas para com o Criador (vestígios divinos no espelho do mundo) que permite que, ao apreender os seus efeitos, i.e., ao conhecer o que Deus não é, possamos por meio da aplicação da *triplex via*, obter um remoto conhecimento acerca do que Deus é.

Como no mundo criado apreendemos imperfeições, perfeições mistas e perfeições puras, podemos nomear a Deus de três modos: ou pela *via remotionis* negando-lhe as imperfeições (as quais não podem de modo algum representá-lo) e,

assim, o conhecemos por meio da diferença e o significamos por meio de negações; ou, por meio da *via causaliter*, afirmando-lhe as perfeições mistas, mas somente em sentido simbólico, i.e., significando-o através de metáforas; ou, por meio da *via eminentia*, que magnifica o significado e remove o modo de significar do nome, atribuindo-Lhe as perfeições puras em sentido próprio (literal) e substancial.

Toda a predicação positiva substancial e literal dos nomes divinos pressupõe uma aplicação combinada da *triplex via*. A *via causaliter* (em seu sentido amplo) é pressuposta, pois é somente a partir das criaturas consideradas como efeitos de Deus que podemos obter algum conhecimento imperfeito acerca da essência divina. Nesse sentido é importante recordar a declaração de Aquino que, embora as noções que os nomes divinos significam sejam formadas do conhecimento que temos de Deus a partir das criaturas, como um nome pode ser imposto para significar algo distinto daquilo que o originou, os nomes divinos, embora tenham seu significado originado pelo conhecimento das criaturas, podem ser impostos para significar Deus.

A *via eminentia* é necessária porque as perfeições criadas que representam imperfeitamente o Criador, pré-existem virtualmente em Deus de modo eminente, de tal modo que é preciso haver uma magnificação do significado do nome que é formado por meio de noções que expressam o modo deficiente com que as perfeições criadas representam o Criador.

A *via negationis* é pressuposta porque as perfeições possuem um modo limitado de ser, enquanto a perfeição divina é infinita, e porque os nomes divinos possuem um modo de significar limitado pelo modo humano de conhecer, próprio do intelecto humano finito, quem precisam ser negados na predicação positiva e substancial dos nomes divinos. Como o modo de significar de um nome divino é próprio do modo da criatura racional apreender os efeitos do criador, mas a coisa significada pelo nome é

própria do Criador, pois o modo de existir da Causa é ontologicamente anterior ao dos seus efeitos apreendidos, é necessário separar o *modus significandi* da *res significata*.

Assim, quando Sto. Tomás declara que há “nomes atribuídos a Deus de maneira absoluta e afirmativa” que “significam a substância divina e são atribuídos a Deus substancialmente”, devemos entender que tais nomes são aqueles que significam perfeições puras, que tiveram o seu modo de ser deficiente, próprio da criatura, removido, e expressas em nomes que tiveram o seu significado magnificado e o seu *modus significandi* purificado, nomes que, desse modo, não significam a substância divina *simpliciter*, mas a significam de modo muito imperfeito, sem que sejam capazes de revelar a sua quiddidade por meio de uma definição.

Agora, resta saber como aquele conteúdo inteligível comum, aquela remota similitude apreendida a partir das criaturas, se preserva e se expressa, no significado de um nome, após este sofrer a remoção de seu *modus significandi* e ter o seu conteúdo *magnificado* ao ser predicado, primariamente, de uma Causa Primeira Universal cuja essência não foi apreendida e cujo efeito não representa todo o seu poder (*virtus*)? Em outras palavras, como é possível que tal nome não tenha se esvaziado completamente em uma espécie de hemorragia semântica e esteja meramente representando uma magnificação de nosso espírito? Cito o próprio Sto. Tomás: “... este termo ‘sábio’, aplicado ao homem, em alguma medida circunscreve e compreende a coisa significada; mas este não é o caso quando é aplicado a Deus, pois, então, deixa a coisa significada como incompreendida e excedendo à significação do nome” (ST, I, q.13, a.5, The Great Books).

Esta “purificação” seguida de uma “magnificação”, efetuadas na significação de um nome comum para se referir a Deus, pareceriam mostrar que este mesmo nome assume dois significados distintos, a saber, um significado ordinário (sem a purificação

e a magnificação) quando aplicado às criaturas e um significado extraordinário (com a purificação e a magnificação), que, então, faz dele um nome divino, i.e., um nome que pode ser aplicado a Deus. Assim, pode-se perguntar, se de fato há um núcleo de significado comum, e não uma mera equivocação, entre, e.g., o predicado “bom” e o predicado “super-bom”⁵⁰, uma vez que tal superlativo está, quando significando uma perfeição divina, efetuando um salto do finito e criado para o infinito e increado.

No entanto, como estes dois sentidos não podem ser completamente diversos, i.e., puramente equívocos, sob pena de não significarem a similitude, entre a Causa Divina e seus efeitos, incidindo, assim, na falácia da equivocação, resta saber, uma vez que esses nomes também não podem possuir um sentido unívoco, se há um núcleo mínimo de significação comum no nome divino que reflita uma unidade mínima na noção que expressa a similitude apreendida?

Em outras palavras, haveria um meio termo entre a predicação unívoca e a predicação equívoca que conservaria no significado do nome divino tanto a diferença, quanto à semelhança, existente nas noções formadas a partir das criaturas por meio das quais pretendemos significar a natureza da Causa Primeira Universal?

Sto. Tomás apresenta o nomear por analogia (*secundum analogiam*) como uma resposta a esse problema, explicando como o nome divino predicado de Deus positivamente e literalmente na via da eminência, ainda mantém uma unidade mínima de significação comum entre Deus e as criaturas, que permite que o discurso teológico não seja falacioso, na medida em que o seu significado é, por assim dizer, em parte

⁵⁰ H. A. Wolfson, em *ST. Thomas on Divine Attributes*, assinala que para Sto. Tomás, seguindo Dionísio Pseudo-areopagita, não é necessário que se acrescente o prefixo *super* (*huper*) aos nomes divinos que possuem uma forma positiva para que seja denotado o sentido eminente de seu significado: “Todo termo adjetivo, que é afirmativo na forma e não pode ser explicado como uma relação causal, deve ser predicado de Deus *como se* ele tivesse a partícula ‘super’ prefixada a ele ...”. Na presente passagem de nossa dissertação, distinguimos graficamente ‘bom’ de ‘hiper-bom’ com o auxílio do prefixo superlativo, apenas para salientar como o mesmo nome ‘bom’ quanto predicado em comum de Deus e das criaturas, pode parecer significar duas noções completamente distintas.

unívoco e em parte equívoco.

Na ST, a analogia é apresentada parcamente em apenas dois artigos da questão 13 (Dos nomes divinos) da 1ª parte, a saber: artigo 5 (Se o que é dito de Deus e das criaturas é dito univocamente) e artigo 6 (Se os nomes são ditos com anterioridade das criaturas do que Deus). Nesses artigos, de modo geral, Sto. Tomás apresenta a analogia como fundando um significado intermediário entre a univocidade e a equivocidade, de tal modo que o nomear por analogia preserva um núcleo de significação comum ao nome que é predicado de Deus e das criaturas, ao mesmo tempo que distingue a independência e a prioridade ontológica do Criador com relação à criatura.

No a5, Sto. Tomás está interessado em demonstrar que os modos de significar as coisas em palavras não se esgotam na dicotomia da univocidade e da equivocidade, mas que há um terceiro modo de significação que é como que intermediário entre a predicação unívoca e a predicação equívoca, a saber, a predicação analógica⁵¹. Aquino, nesse artigo, recusa (nas objeções) três argumentos pela univocidade e dois argumentos (no *sed contra*) pela pura equivocidade, apresentando, no corpo do artigo, o nomear por analogia.

De modo geral, a recusa da univocidade da predicação se deve a caracterização da causalidade divina como não unívoca, e a refutação da pura equivocidade pela descrição da causalidade divina como não completamente equívoca. A fundação da analogia na não completa equivocidade da causalidade divina deve-se ao fato de que, como já vimos, para Sto. Tomás, as coisas são nomeadas de acordo com as noções que delas formamos e, como de Deus só formamos uma noção por meio das criaturas, isto

⁵¹ Wolfson, no artigo supracitado, mostra que já havia uma tradição de pensadores árabes, anteriores a S. Tomás, que entendiam os nomes divinos em um sentido não puramente equívoco, e que algumas vezes chamavam os nomes que não eram predicados de modo completamente equívocos de termos ambíguos. Como exemplo de tais pensadores árabes cita Alfarabi e Averróes. Segundo Wolfson o único autor que em teologia medieval defendeu a completa equivocidadenomes divinos foi o rabino Maimônides.

implica que só podemos nomear Deus segundo a noção que dele formamos na *via causaliter* (em seu sentido amplo), i.e., conhecendo e significando a Causa Divina a partir dos efeitos que dela são por nós conhecidos.

Ao recusar a univocidade Aquino salienta que a similitude recebida pelo efeito de um agente não unívoco é imperfeita: “É impossível predicar-se qualquer coisa univocamente de Deus e das criaturas, pois todo efeito que não iguala a virtude da causa agente, recebe a similitude do agente, não segundo a mesma *rationem*, mas deficientemente (...)”. Se a causalidade fosse unívoca não haveria distinção essencial entre o Criador e a criatura e haveria uma igualdade entre as noções que significam o Criador e a criatura. Neste caso os nomes que se predicassem da criatura e de Deus teriam o mesmo sentido, i.e., significariam que, e.g., a sabedoria, a bondade, ou o ser de Deus e das criaturas seriam idênticos. Mas isto seria um absurdo contrário a tudo o que metafisicamente Sto. Tomás demonstrou nas primeiras questões da ST, principalmente nas q2-3. Se este fosse o caso, não haveria nenhuma distinção de natureza entre o Criador e a criatura, o que tornaria inócua a idéia de Deus, pois ou Deus seria uma criatura ou tudo que existe seria Deus.

Assim, no *sed contra* do artigo 5 da questão 13, Sto. Tomás pode afirmar categoricamente: “Ora, nenhum nome convém a Deus no mesmo sentido (*ratio*) que convém à criatura”, e nas suas respostas ao *sed contra*, embora admita a verdade da não univocidade da predicação, declara que: “mas isto não prova que se prediquem equivocadamente”. Pois, por outro lado, se a causalidade fosse completamente equívoca não haveria semelhança alguma entre o Criador e a criatura, e o discurso teológico seria impossível, pois cairia na falácia da equivocação: “Por que, então, por meio das criaturas, não poderíamos conhecer nem demonstrar nada de Deus, sem cairmos no sofisma de equivocação”.

Se a pura equivocidade fosse o caso, então os nomes predicados em comum do Criador e da criatura, como, e.g., “sabedoria”, “bondade” e “ser”, teriam significados completamente diferentes e seria indiferente predicá-los ou não de Deus, pois não teríamos uma mínima idéia do que significam quando referidos a Deus.

Assim, por um lado, a não completa equivocidade da causalidade divina permite a existência de alguma similitude entre o Criador e a criatura, e por outro lado, a radical diferença existente entre a natureza incriada do Criador (que está acima de todos os gêneros e categorias) e a natureza das criaturas (que existem de acordo com espécies, gêneros e categorias), faz com que esta semelhança transmitida pela causalidade divina seja muito deficiente e remota, sendo, então, denominada de similitude analógica:

Logo, se há um agente não contido em nenhum gênero, os efeitos dele ainda mais remotamente terão a semelhança da forma do agente e não chegarão a participar da semelhança desta, na mesma proporção (rationem) específica ou genérica, mas só analogicamente (...) (ST, I, q4, a3, p. 37, Ed. EST).

Na ST, Sto. Tomás, em uma breve passagem, no artigo 5 da questão 13, apresenta a predicação analógica como sendo uma predicação proporcional (*secundum analogeum, id est, proportionem*) e mostra dois exemplos de como esse tipo de predicação pode ocorrer, no entanto, como as apresentações feitas por Sto. Tomás acerca do nomear analogamente se encontram dispersas em diversas de sua obras, onde é sempre tratada com uma certa brevidade e às vezes de modo até mesmo aparentemente conflitante, tornou-se outro problema, e objeto de disputa ao longo dos séculos, saber o que de fato é a teoria da analogia em Sto. Tomás de Aquino, uma polêmica, na qual, a esta altura, será prudente não adentrarmos, sob pena de ter-se de escrever uma nova dissertação. Basta ter assinalado, aqui, a importância que a doutrina da analogia desempenha na resposta de Sto. Tomás sobre a possibilidade de se conhecer, e significar Deus, a partir dos Seus vestígios no espelho do mundo.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*.
Edições Loyola, São paulo, 2001
- _____. *Suma Teológica*.
EST, EDIPUCRS, 2ª ed, 1980.
- _____. *The Summa Theologica*.
Enciclopédia Britânica Inc, The Great Books, 1952.
- _____. *Somme Theologique*.
Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.
- _____. *Suma Contra Los Gentiles*.
B.A.C., La Editorial Catolica, S.A., Madrid, 1967.
- _____. *Suma Contra Gentios*.
EST, Sulina, UCS, 1996.
- _____. *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio*.
Marietti, 1950.
- ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle* vol. 1.
Enciclopaedia britannica, inc., The Great Books, 1952.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus*.
Companhia das Letras, São Paulo, 1994.
- CHESTERTON, G. K. *São Tomás de Aquino e São Francisco de Assis*.

Ediouro, Rio de Janeiro, 2004.

FELDMAN, Seymour. A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes. In: BUIJS, JOSEPH A., *Maimonides: a collection of critical essays*.

OF ST. TOMÁS, John. *Introduction to the Summa Theologiae of Thomas Aquinas*.

St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2004.

KENNY, Anthony. *Aquinas on Being*,

Clarendon Press, Oxford, 2002.

KRETZMAN, Norman. *The Metaphysics of Theism*,

Clarendon Press, Oxford, 1997

MAÏMONIDE, Moïse Ben. *Le Guide des Égarés*.

Editions G.P. Maisonneuve, Paris.

_____ O Guia dos Perplexos.

Landy Editora, São Paulo, 2004.

O'ROURKE, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*.

E. J. Brill, 1992.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *Obra Completa*,

PAULUS, São Paulo, 2004.

WIPPEL, John F., *Metaphysics*. In: *The Cambridge Companion to Aquinas*.

Cambridge University Press, USA, 1993

WOLFSON, Harry Austryn. *St. Thomas on Divine Attributes*.