

As Perfeições Divinas Segundo Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Licenciado e Bacharel em Filosofia Pela
Universidade Federal de Mato Grosso.

Após perquirirmos quais sejam as vias pelas quais conhecemos a Deus, chegou a hora de minudentemente as aplicarmos, a fim de que possamos, então, conhecer algo das perfeições divinas. Ora, no estudo das perfeições divinas, deve-se dar prioridade aos atributos da vida, da inteligência e da vontade, porque são estas as perfeições mais eminentes que podemos encontrar na criatura mais perfeita que nos é acessível, a saber, o homem. Afere Gilson:

De entre las perfecciones que podemos atribuir a Dios por analogía con las criaturas, tres merecen retener particularmente nuestra atención, porque constituyen las perfecciones más altas del hombre, la criatura terrestre más perfecta; esas perfecciones son: la inteligencia, la voluntad y la vida.¹

Poderão objetar alguns que esta nossa abordagem seja antropomórfica. No entanto, a objeção encerra equívocos. Antes de tudo, é preciso se reconhecer, conforme já fora pré-estabelecido que, no que toca ao conhecimento de Deus, a única via que nos é acessível é justamente a que parte dos seus efeitos. Ora, tendo sido isto posto de antemão, é claro que lograremos maior êxito na investigação dos atributos divinos, se partimos do homem antes que se partíssemos da pedra, por exemplo. É o que observa Gilson:

Antropomorfismo, se dirá sin duda. Pero si es preciso partir de los efectos de Dios, es prudente tomar como punto de partida al hombre, más bien que a la piedra.²

¹ GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quiro. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960. p. 162: “Dentre as perfeições que podemos atribuir a Deus por analogia com as criaturas, três merecem reter particularmente nossa atenção, porque constituem as perfeições mais altas do homem, a criatura terrestre mais perfeita; essas perfeições são: a inteligência, a vontade e a vida.” (A tradução é nossa).

Ademais, partir dos efeitos e atribuir a Deus as perfeições que encontramos nas criaturas, não nos resigna a construir a respeito de Deus uma imagem que o faça semelhante à sua criatura. Ao contrário, sabemos previamente, que as perfeições encontradas nas criaturas e atribuídas a Deus, preexistem em Deus de um modo totalmente outro do qual existem nas criaturas, qual seja, de uma forma infinitamente mais eminente, que nos é, aliás, desconhecida. Logo, não podemos transferir para Deus os conceitos que formamos destas perfeições tal qual as achamos nas criaturas. É ao que alude Etienne:

Que riesgo corremos al concebir a Dios a la imagen del hombre, en una doctrina en la que de antemano sabemos que nuestro concepto será siempre infinitamente inferior a su objeto, cualquiera sea el efecto de que partamos para concebirlo?³

1. A Inteligência

Sem embargo, se todos os efeitos preexistem na causa, e, se Deus é a causa de todas as coisas, é claro que todas as perfeições que se encontram nas criaturas se encontram também em Deus.⁴ Destarte, a inteligência – sendo inclusive a perfeição máxima encontrada numa criatura – existe também em Deus, conquanto, vale lembrar, exista nEle de um modo diverso da maneira como existe na criatura. Logo, se atribuímos todas as perfeições que encontramos nas criaturas a Deus – embora não as atribuamos univocamente – por que não lhe atribuiríamos a perfeição máxima que encontramos numa criatura?

A inteligência é, de fato, a perfeição máxima que pode ser encontrada numa criatura, porque consiste, precisamente, na capacidade de um ser em assimilar outros seres. Com efeito, um ser dotado de inteligência é capaz de apreender outros seres, adequando-se, doravante, a eles. Desta feita, o conhecimento intelectual dá ao ser que o possui a possibilidade de aperfeiçoar-se para além da perfeição que lhe seja própria; assimilando-se

² *Idem. Op. Cit.*: “Antropomorfismo, se dirá sem dúvida. Porém, se é preciso partir dos efeitos de Deus, é prudente tomar como ponto de partida o homem, melhor que a pedra.” (A tradução é nossa).

³ *Idem. Op. Cit.*: “Que risco corremos, de conceber a Deus à imagem do homem, em uma doutrina, na qual de antemão sabemos, que nosso conceito, será sempre infinitamente inferior ao seu objeto, qualquer que seja o efeito de que partamos para concebê-lo.” (A tradução é nossa).

⁴ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v. I, XLIV, 5 (377). “Além disso, em Deus não falta perfeição alguma que possa ser encontrada em qualquer outro gênero de ente (*nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur*) (...).” (O parêntese é nosso).

aos demais seres, torna-se, de certa maneira – a saber, intencionalmente – estes mesmos seres. Destarte, adquirindo, pois, as perfeições destes seres que assimila, pode, então, expandir o seu próprio ser e assim estender também a sua própria perfeição para além da sua própria forma. A esta propensão à abertura e ao acolhimento da inteligência a outras perfeições, refere-se Santo Tomás:

Ora, a perfeição principal existente nas coisas (*perfectiones autem rerum potissima*) é a de terem inteligência (*est quod aliquid sit intellectivum*), pois que a inteligência é de certa maneira todas as coisas (*est quodammodo omnia*), ao abranger em si a perfeição de todas as coisas (*habens in se omnium perfectionem*).⁵

Agora bem, esta mesma qualidade de assimilar a outros seres intencionalmente, por sua vez, verifica-se tanto mais intensa, quanto mais os seres que a possuam sejam carentes de matéria. Prova disto, é que as formas só se tornam inteligíveis em ato, na medida em que são abstraídas da matéria. É para o que aponta Tomás:

Além disso, uma coisa é inteligente (*res est intelligens*) porque é sem matéria (*quod est sine materia*), e sinal disso é que as formas fazem-se inteligíveis em ato (*forma fiunt intellectae in acto*) pela abstração da matéria (*per abstractionem a materia*).⁶

De tal forma que, o que distingue os seres dotados de conhecimento intelectual dos seres que não possuem este predicado, é precisamente o grau de imaterialidade que cada qual possui. Por conseguinte, o modo de conhecimento de uma dada coisa, segue, imediatamente, ao seu nível de imaterialidade. É o que salienta o Aquinate:

Fica claro, portanto, que a imaterialidade de uma coisa (*immaterialitas alicuius res*) é a razão de que seja dotada de conhecimento (*est ratio quod sit cognoscitiva*), e seu modo de conhecimento corresponde à sua imaterialidade (*secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*).⁷

Na verdade, a falar com máxima exação, é o grau de imaterialidade de um determinado ser, que o condiciona, pois, a não ficar restrito à sua própria forma, isto é, ao seu

⁵ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁶ *Idem. Ibidem.* I, XLIV, 4 (376). (Os parênteses são nossos).

⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I. I, 14, I, C. (Os parênteses são nossos).

próprio ser, mas a conquistar, por via de assimilação e mediante o conhecimento, novas formas, ou seja, novas perfeições. Ressalta Tomás:

(...) é preciso considerar que os que conhecem se distinguem dos que não conhecem em que estes nada têm senão a sua própria forma (*nihil habent nisi formam suam*), ao passo que o que conhece é capaz, por natureza, de receber a forma de outra coisa (*cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius*): pois a representação do conhecido está em quem conhece (*species cogniti es in cognoscente*).⁸

Portanto, a carência de inteligência limita o ser, enquanto restringe-o à sua própria forma e perfeição. Com efeito, um ser não dotado de conhecimento intelectual está restrito a ser aquilo que é e nada mais. Ao passo que ao ser dotado de inteligência, através exatamente do conhecimento intelectual que apreende, é concedido ampliar o seu ser, quero dizer, estender a sua própria perfeição. Desta sorte, a inteligência é, naqueles que a possuem – como já dissera Aristóteles – a possibilidade de tornarem-se todas as coisas. Observa o próprio Aquinate:

Fica evidente que a natureza do que não conhece (*natura rei non cognoscentis*) é mais restrita e mais limitada (*est magis coarctata et limitata*); a dos que conhecem, ao contrário, tem maior amplitude e extensão (*autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem*). O que leva o Filósofo a dizer, no *Tratado sobre a Alma*, que “a alma é de certo modo todas as coisas”.⁹

Entretanto, há graus de inteligência. Como dizíamos, a capacidade de inteligir de um ser se mede pela sua imaterialidade. De modo que, é em conformidade com o grau de imaterialidade de uma dada forma que ela poderá tornar-se outras tantas formas, vale dizer, pela via do conhecimento. De maneira que, no plano do conhecimento intelectual, o grau de imaterialidade de uma dita forma torna-se signo da infinitude desta mesma forma, já que é a matéria que restringe a forma. De sorte que, quanto mais uma forma encontrar-se abstraída de todo o elemento material, tanto maior será a quantidade de formas que ela poderá assimilar a si por meio da intelecção. É o que assevera Tomás de Aquino:

Ora, é pela matéria que a forma é restringida (*Coarctatio autem formae est per materiam*); eis por que dizíamos acima que as formas,

⁸ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁹ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

quanto mais imateriais (*formae, secundum quod sunt magis immateriales*), tanto mais se aproximam de certa infinitude (*magis accedunt ad quandam infinitatem*).¹⁰

De resto, pelo que dissemos, devemos concluir também, que Deus, sendo absolutamente imaterial, é, *ipso facto*, a inteligência suprema: “Portanto, como Deus está no ápice da imaterialidade (*summo immaterialitatis*), como está claro pelo acima exposto, segue-se que ele está no ápice do conhecimento (*summo cognitionis*).”¹¹

Ora bem, sendo o ser de Deus a sua própria essência e a sua essência, por seu turno, o seu próprio existir (*esse*), então, deveras, a inteligência de Deus se confunde com o seu existir (*esse*). Podemos chegar a esta mesma conclusão por um processo dialético. Com efeito, o ato de um ser pode: ou transcender a ele e assim alcançar um outro ser – como acontece com um corpo quente que transmite o seu calor para um outro corpo – ou, ainda, permanecer imanente a ele, como ocorre no caso específico do conhecimento. De fato, o inteligível apreendido por uma inteligência não se modifica em nada, ao passo que a inteligência mesma que o apreende é aperfeiçoada por ele.¹²

Desta feita, o ato de inteligir em Deus permanece imanente a Ele. Agora bem, tudo o que existe em Deus é idêntico à sua essência, que é, por demais, o seu próprio ato de existir (*esse*). Desta sorte, o ato de inteligir em Deus, é, pois, idêntico à sua essência. E como a sua essência é idêntica ao seu existir (*esse*), segue-se que a inteligência divina e o seu próprio inteligir são idênticos ao seu ato de existir (*esse*), que é Deus mesmo. É o que declina o Aquinate:

Ora, tudo o que está em Deus identifica-se com a sua essência (*Quicquid autem est in Deo, est divina essentia*). Logo, a intelecção de Deus é a própria essência divina (*Intelligere ergo Dei est divina essentia*), o ser divino (*divinum esse*), e o próprio Deus (*et ipse Deus*) já que Deus é a sua essência (*Deus est sua essentia*) e o seu ser (*et suum esse*).¹³

¹⁰ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

¹¹ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

¹² *Idem. Suma Contra os Gentios.* XLV, 1 (383): “Efetivamente, a intelecção é ato do sujeito inteligente (*Intelligere enim est actus intelligentis*), nele existindo, e que não se transmite a uma coisa extrínseca (*in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens*), como acontece com o aquecimento, o qual se transmite ao que é aquecido. Assim, o objeto da intelecção não recebe coisa alguma por ser apreendido (*non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc que intelligitur*), mas o sujeito inteligente é que é aperfeiçoado (*intelligens perficitur*).” (Os parênteses são nossos).

¹³ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

Por conseguinte, cuida que saibamos, que Deus não somente é a suprema inteligência como também o supremo inteligível. Assinala Gilson: “Vemos assim, que Deus se compreende perfeitamente a si mesmo, porque, se é o supremo Inteligente, como vimos antes, é também o supremo inteligível.”¹⁴ Para que precisemos esta última afirmação, importa considerar que uma coisa se torna inteligível na medida em que é abstraída da matéria e das condições materiais. Ora, é assim que, em nós, o intelecto agente abstrai das imagens sensíveis, conservadas na imaginação, o inteligível nelas contido. É que somente podemos conhecer diretamente o inteligível que se encontra imerso nas coisas sensíveis, ou seja, é apenas abstraindo-o da matéria e das condições materiais, que conseguimos conhecê-lo.

Portanto, quanto à inteligibilidade de algo vale o que dissemos há pouco a respeito da inteligência, vale lembrar, que algo é mais inteligível na mesma medida em que é imaterial. Donde, algo que seja, de per si imaterial, será também, *ipso facto*, por natureza inteligível. Daí, inclusive, Deus ser o supremo inteligível, visto que Ele é, por natureza, totalmente imaterial, e, *ipso facto*, maximamente inteligível.¹⁵

Por outra parte, deve-se dizer que o inteligível – enquanto apreendido pela inteligência – torna-se uno com ela. Destarte, sendo que a inteligência e o objeto do inteligir de Deus se identificam com a sua própria essência – a qual se confunde, por sua vez, com o seu próprio ato de existir (*esse*), que é Ele próprio – há então em Deus uma completa unidade e plena intelecção, já que nEle se identificam, com o seu próprio ser – qual seja, com Ele mesmo – a sua inteligência e a sua própria intelecção. Logo, sublinha o Aquinate:

Por conseqüência, como o intelecto divino (*intellectus divinus*) e a essência divina (*essentia divina*) formam uma só coisa (*sint unum*), como foi acima exposto, vê-se que Deus se conhece perfeitamente a si mesmo, porquanto Deus é o seu próprio intelecto e a sua mesma essência (*Deus enim est et suus intellectus et sua essentia*).¹⁶

¹⁴ GILSON. *Op. Cit.* pp. 163 e 164: “Vemos así que Dios se comprende perfectamente a sí mesmo, porque si es el supremo Inteligente, como vimos antes, es también el supremo Inteligible.” (A tradução, para o português, é nossa).

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XLVII, 2 (397). (Os parênteses são nossos).

¹⁶ *Idem. Ibidem*. I, XLVII, 3 (398): “Além disso, a coisa imaterial faz-se inteligível porque é separada da matéria e das condições materiais (*Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur*). Por conseguinte, aquilo que por natureza está separado de toda matéria e das condições materiais, está por natureza inteligível (*Quod ergo per sui naturam ab omni materia e materialibus conditionibus separatum, hoc intelligibile secundum suam naturam*). (...) Logo, por ser totalmente imaterial (*cum sit immaterialis omnino*) e ao máximo uno consigo mesmo, Deus tem em si a máxima intelecção (*maxime seipsum intelligit*).” (Os parênteses são nossos).

Ademais, cumpre dizer que é num ato uno e único – que é o seu próprio ato puro de existir – que Deus compreende perfeitamente a si mesmo, porquanto o seu intelecto se confunde com o seu próprio objeto de intelecção, e ambos, por sua vez, com a sua mesma essência, que é idêntica, por seu lado, ao seu próprio ser (*esse*), que é, por seu turno, um ato simples de existir. Logo, Deus conhece perfeitamente a si mesmo, enquanto conhece a sua mesma essência, pois esta se identifica com o seu próprio ser (*suum esse*), que é Ele próprio. Para Deus, portanto, são uma só coisa o ser (*esse*) e conhecer.¹⁷

Daí, segue-se, ainda, que o primeiro e único objeto que Deus compreende imediatamente é a si próprio. Sem embargo, não poderia ser diferente. Com efeito, se Ele se voltasse para outros objetos, deslocaria, desta feita, com este mesmo ato, a sua inteligência do supremo inteligível que é Ele próprio, para que, então, pudesse inteligir outras coisas. Ora, isto comprometeria a perfeição e a simplicidade da ciência divina, já que os demais objetos, para os quais a sua inteligência se desviasse, seriam sempre infinitamente inferiores ao seu primeiro inteligível, que é Ele mesmo. Pelo que o intelecto divino passaria, assim, do melhor para o pior, do perfeito para o imperfeito, o que é impossível. É o que arrazoa o Frade Dominicano:

Além disso, o objeto da intelecção é a perfeição do inteligente (*Intellectum est perfectio intelligentis*), já porque o intelecto é perfeito enquanto tem em ato a intelecção, e porque isso fá-lo uno com o objeto da intelecção (*quod quidem per hoc quod est unum cum quod intelligitur*). Ora, se uma outra coisa for objeto primeiro da intelecção divina, ela será também algo mais perfeito e nobre que Deus, o que é impossível.¹⁸

Ora bem, dizíamos que Deus conhece perfeitamente a si mesmo, e que conhece imediatamente tão-somente a si mesmo. Sem embargo, é evidente que Deus conhece perfeitamente a si mesmo, visto que o conhecer em Deus é idêntico ao seu ser, e o seu ser, por seu turno, é perfeito. Logo o seu conhecer também é perfeito: “É claro que conhece

¹⁷ *Idem. Ibidem.* I, XLVII, 4 (399): “Ora, a essência divina está em Deus de modo inteligível, já que o ser natural e o ser inteligível de Deus constituem a mesma coisa única (*nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est*), porque seu ser (*esse suum*) identifica-se com sua intelecção (*suum intelligere*). Por conseguinte, Deus conhece a sua essência. Logo, conhece a si mesmo, porque identifica-se com a sua essência (*Ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia*).” (Os parênteses são nossos).

¹⁸ *Idem. Ibidem.* I, XLVIII, 5 (408). (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Ibidem.* I, XLVIII, 2 (405): “Por isso, se primeiro e propriamente conhecesse outra coisa, seria necessário que o seu intelecto passasse da consideração de si mesmo para a consideração desta outra coisa, que é menos nobre do que ele. Teríamos, assim, o intelecto divino, mudando para pior, o que é impossível (*Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. Quod est impossibile*).” (O parêntese é nosso).

perfeitamente a si mesmo, sem o que seu ser não seria perfeito, uma vez que seu ser é seu conhecer (*suum esse sit suum intelligere*).¹⁹

Todavia, disto não se deve inferir que Ele não conheça as demais coisas. De fato, quando se conhece perfeitamente algo, deve-se conhecer o seu poder. Por outro lado, para se conhecer perfeitamente o seu poder, cumpre que se conheça até que ponto tal poder se estende em seus efeitos.²⁰ Agora bem, sabemos que Deus – enquanto causa eficiente de todas as coisas – cria os efeitos que subsistem fora dEle. Destarte, para que a afirmação acima – Deus conhece perfeitamente a si mesmo – permaneça sendo verdadeira, mister é admitir que ele conheça também o seu poder, bem como a extensão do seu poder, a saber, os efeitos que podem existir fora dEle e são distintos dEle:

Por isso, como o poder de Deus se estende às outras coisas, pois é causa primeira eficiente de todas as coisas (*est prima causa effectiva omnium entium*), como está claro pelas explicações acima, é necessário que Deus conheça o que é distinto de si (*necesse est quod Deus alia a se cognoscat*).²¹

Além disso, sendo que os efeitos preexistem em sua causa, todos os efeitos de Deus – causa eficiente primeira de todas as coisas – preexistem em seu ser como em sua causa. Ora, como já observamos alhures, o conhecer em Deus se identifica com o seu ser. Logo, cuida que os efeitos de Deus, enquanto preexistem em seu ser como em sua causa primeira, preexistam nele de forma inteligível, já que, como vimos, o inteligir de Deus se identifica com o seu ser, sendo o seu ser, então, naturalmente inteligível. Portanto, tudo o que preexiste virtualmente no ser de Deus, “pré-existe” nele de forma inteligível. Além do mais, no ato uno e simples no qual Deus se conhece, conhece também todos os seus efeitos. Logo, Deus, ao inteligir ou conhecer o seu ser – que é Ele próprio – conhece todos os seus efeitos. É para o que aponta Tomás:

Isso se torna ainda mais evidente se se acrescenta que o próprio ser da causa primeira (*ipsum esse causae agentis primae*), que é Deus, é seu conhecer (*est eius intelligere*). Portanto, todos os efeitos que preexistem em Deus, como em sua causa primeira (*quicumque effectus*

¹⁹ *Idem. Suma Teológica*. I, 14, 5, C. (O parêntese é nosso).

²⁰ *Idem. Ibidem*. “Ora, se algo é conhecido com perfeição, é necessário que seu poder seja perfeitamente conhecido (*virtus eius perfecte cognoscat*). Mas o poder de uma coisa não pode ser conhecido perfeitamente (*Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest*) sem que conheçam as coisas a que se estende o poder (*nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit*).” (Os parênteses são nossos).

²¹ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

praexistunt in Deo sicut in causa prima), se encontram necessariamente em seu conhecer (*necesse est quod sint in ipso eius intelligere*), e tudo aí está de modo inteligível (*omnia in eo sint secundum modum intelligibilem*).²²

Importa advertir, porém, que, do que dissemos acima, não se pode deduzir que Deus conheça algo fora de si mesmo. De fato, uma coisa é afirmar que Deus conhece o que é distinto de si; outra, ao contrário, é afirmar que Ele conhece o que é distinto dEle, fora dEle, quer dizer, fora do ato único no qual Ele se conhece. Sem embargo, a primeira assertiva é verdadeira, mas a segunda asserção é falsa. Com efeito, Deus conhece imediatamente tão-somente a sua essência. Destarte, Ele vê a si mesmo, em si próprio, isto é, em sua essência, que é o seu próprio ser. Mas conhece, pois, as outras coisas, enquanto elas preexistem nesta mesma essência. Em outras palavras, as demais coisas, Deus não as vê nelas próprias, mas em si mesmo. Declina Tomás:

Assim, deve-se dizer que Deus vê a si mesmo, em si mesmo (*Deus seipsum videt in seipso*), pois se vê por sua própria essência (*seipsum videt per essentiam suam*). Quanto às outras coisas, distintas de si, porém, não as vê em si mesmas (*Alia autem a se videt non in ipsis*), mas em si mesmo (*in seipso*), pois sua essência tem em si a semelhança de tudo aquilo que é distinto dele (*inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso*).²³

Até aqui nenhuma dificuldade entre os teólogos se estabelece. Todavia, urge, pois, determinar de que modo Deus conhece as coisas nEle mesmo. De uma maneira geral ou particular? Ademais, o seu conhecimento se estende somente aos seres atualmente existentes, ou atinge ainda os seres possíveis e mesmo os futuros contingentes?

Antes de tudo, houve quem defendesse um conhecimento apenas geral das coisas em Deus. Tal afirmação, contudo, é equivocada. Antes de qualquer coisa, porque o conhecimento geral é sempre um conhecimento imperfeito, porquanto consiste em conhecer os seres somente no que eles têm em comum, a saber, o ser, e não especificamente. No entanto, tal conhecimento confuso e imperfeito é incompatível com a natureza divina, cujo conhecimento é absolutamente perfeito. De fato, se Deus conhecesse apenas em geral os seres, o seu conhecimento seria imperfeito. Por conseguinte, imperfeito seria também o seu próprio ser, já que o conhecer de Deus é idêntico ao seu ser. Ora, isto não procede. Logo, Deus deve

²² *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

²³ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

conhecer os seres, não somente enquanto são entes, mas também naquilo que os distingue uns dos outros. É o que arrola Santo Tomás:

Conhecer algo em geral e não especificamente é conhecê-lo de modo imperfeito (*Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere*). (...) Assim, se o conhecimento que Deus tem do que é distinto de si fosse apenas geral e não específico (*cognitio Dei rebus aliis a se, esset in universali tantum, et non in speciali*), seu conhecer não seria de nenhum modo perfeito (*eius intelligere non esset omnibus modus perfectum*), nem, por consequência, seu próprio ser (*et per consequens nec eius esse*), o que contradiz anteriores demonstrações. Deve-se então dizer que Deus conhece o que é distinto de si por meio do conhecimento próprio (*propria cognitione*), não apenas segundo têm em comum a razão do ente (*communicant in ratione entis*), mas enquanto se distinguem umas das outras (*unum ab alio distinguitur*).²⁴

Portanto, ter um conhecimento distinto das coisas é conhecê-las, não somente no que elas têm em comum, qual seja, o fato de serem entes, senão também no que as distingue umas das outras, como, por exemplo, o fato de serem vivas ou não, de conhecerem ou não, e qualquer outra perfeição que as especifique. Com efeito, tal deve ser o conhecimento que Deus tem das coisas, haja vista que Ele é a causa de todas as perfeições que se encontram nelas; não somente da perfeição do ser, mas também da vida, do conhecer e tudo mais. E como todos os efeitos preexistem na sua causa, todas estas perfeições devem preexistir em Deus de forma inteligível, como já havíamos dito algures. Portanto, Deus deve conhecer todas as coisas, não somente no que elas têm em comum, mas também no que cada uma tem de próprio e específico, nEle mesmo. Tomás de Aquino colige o argumento com precisão:

Mostrou-se acima que tudo o que existe como perfeição, em qualquer criatura, preexiste e está compreendido em Deus de modo supereminente. E nas criaturas não é apenas o que elas possuem em comum (*Non solum autem id in quo creaturae communicant*), a saber, o próprio ser (*ipsum esse*), que pertence à perfeição (*ad perfectionem pertinet*); mas também aquilo pelo qual diferem umas das outras (*sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur*), como viver, conhecer, e os outros caracteres pelos quais se distinguem os seres vivos dos não-vivos, os que conhecem dos que não conhecem. E toda forma pela qual algo é constituído em sua própria espécie é uma perfeição. Assim, todas as coisas preexistem em Deus (*omnia in Deo praeexistunt*), não apenas quanto ao que é comum a todas (*non solum*

²⁴ *Idem. Ibidem. I, 14, 6, C.* (Os parênteses são nossos).

quantum ad id quod commune est omnibus), mas ainda quanto ao que as distingue (*secundum quae res distinguuntur*). (...) Assim como a essência de Deus tem em si tudo o que há de perfeição na essência de qualquer outra coisa e muito mais (*cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectiones habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius*), Deus pode conhecer em si mesmo todas as coisas por conhecimento próprio (*Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere*).²⁵

Além do mais, o que vem a ser a natureza das coisas, senão modos distintos de cada criatura participar da essência divina? Ora, não conhecesse Deus distintamente os diversos modos de participação possível em sua essência, não poderia, tampouco, conhecer perfeitamente a sua própria essência. Na verdade, não conheceria perfeitamente o ser se não conhecesse – distintamente – todos os modos de ser. Por conseguinte, Deus deve possuir um conhecimento distinto e determinado de todas as coisas que são. Arrazoa com exação Frei Tomás:

Porque a natureza própria de cada coisa consiste em que participa de algum modo da perfeição divina (*Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat*). Ora, Deus não conheceria perfeitamente a si mesmo (*Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret*), se não conhecesse todas as maneiras pelas quais sua perfeição possa ser participada por outros (*nin cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio*). E a própria natureza do ser (*ipsam naturam essendi*) não seria por Ele conhecida perfeitamente, se não conhecesse todas as modalidades do ser (*nisi cognosceret omnes modos essendi*). Fica claro que Deus conhece todas as coisas por conhecimento próprio (*omnes res propria cognitione*), enquanto cada uma se distingue da outra (*secundum quod ab aliis distinguuntur*).²⁶

Contudo, resta ainda saber se Deus conhece os singulares. Não faltaram aqueles que lhe negassem tal modo de conhecimento, já que o conhecimento dos singulares implica no conhecimento da matéria, que é justamente o que os individualiza. Ora, para conhecer a matéria – atesta-nos a nossa experiência – é preciso estar dotado de um corpo, com sentidos próprios e imaginação que se utilizem, por sua vez, de órgãos corporais específicos, a fim de que ocorra tal percepção.

²⁵ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

²⁶ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

Mas Deus não tem sentidos, nem faculdade imaginativa; tampouco é um corpo, para ter órgãos determinados, dos quais tais faculdades pudessem servir-se para produzir dada sensação; antes, é, somente, intelecto. Por conseguinte, como nos patenteia a nossa mesma experiência, ainda o intelecto humano – o mais débil por estar unido a um corpo – não conhece senão o universal. Logo, o intelecto divino, que é infinitamente mais imaterial do que o humano, não pode conhecer senão o universal.²⁷

Esta conclusão, conquanto plausível, é inexata. A inteligência de Deus, conforme já arrolamos, é idêntica à sua essência, que se confunde com o seu ser, que é o seu existir (*esse*). Doravante, dizer, pois, que Deus conhece perfeitamente a sua essência, equivale a dizer que Ele conhece perfeitamente o seu ser, que é existir. Agora bem, para que Ele conheça perfeitamente o seu existir (*esse*), deve conhecer, e de modo determinado e distinto, conforme já estabelecemos, todos os modos de existir, isto é, todas as participações possíveis às criaturas neste seu existir (*esse*).

Arrozado isto, temos, ainda, que a matéria e os acidentes são modos de existir. A matéria existe em potência e o acidente existe na substância. Destarte, distinguem-se, pois, do puro nada. Logo, torna-se evidente que Deus conhece a matéria e os acidentes, como formas de participação na sua existência. De sorte que não se pode negar que Deus conheça os singulares, posto que eles existem virtualmente em Sua essência, que Ele conhece exaustivamente. É o que assinala Tomás de Aquino, compendiando o argumento com meridiana clareza:

Ora, o conhecimento de Deus atinge a matéria, os acidentes que a individualizam e as formas. Sendo, pois, a sua intelecção idêntica com a sua essência (*suum intelligere sit sua essentia*), é necessário que Deus tenha intelecção de tudo o que, de algum modo, está na sua essência (*quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia*). Nesta estão virtualmente, como em sua primeira origem, todas as coisas que de algum modo têm ser (*omnia quae esse quocumque modo habent*), porque Deus é o primeiro e universal princípio do ser (*cum sit primum et universale essendi principium*). Pois bem, a matéria e os acidentes não estão excluídos daquelas coisas (*a quibus materia et*

²⁷ Tomás de Aquino chega a registrar esta objeção, formulando-a nos seguintes termos: *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, LXIII, 2 (521): “Com efeito, sendo a matéria assinalada o princípio da singularidade, não parece que as coisas singulares possam ser conhecidas por meio de alguma virtude imaterial, porque todo conhecimento se perfaz por certa assimilação. Por isso, em nós, as coisas singulares só são apreendidas pelas potências que se servem de órgãos materiais, como a imaginação, os sentidos e outras. Mas o nosso intelecto, porque é imaterial, não conhece as coisas singulares. Por conseguinte, o intelecto divino é muito menos conhecedor das coisas singulares, visto que se afasta ao máximo da matéria. Assim sendo, parece que de nenhum modo Deus pode conhecer as coisas singulares.”

accidens non sunt aliena), pois a matéria é ente em potência e o acidente é ente de outro ente (*cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio*). Logo, não falta a Deus o conhecimento dos singulares (*Deo igitur cognitio singularium non deest*).²⁸

Firmado que Deus conhece todas as coisas, enquanto distintas e na sua singularidade, fica por esclarecer ainda, se Deus conhece também os possíveis. Ora, temos visto que Deus deve conhecer tudo aquilo que de algum modo existe, posto que, conhecendo perfeitamente a sua essência, e sendo esta o próprio existir (*esse*), deve conhecer, deveras, como distinto e singularmente, tudo o que de alguma maneira é ou existe.

Diz-se que uma coisa existe simplesmente, se existe em ato. Todavia, quando algo, embora não existindo simplesmente, isto é, em ato, é possível de vir a existir, ou pode ser pensado ou imaginado sem contradição, tem-se que este algo existe de alguma forma. Há, ademais, aqueles possíveis com relação a Deus e com relação às criaturas. De toda forma, deve-se dizer que os possíveis, conquanto destituídos de existência atual, possuem ao menos uma existência em potência, haja vista que podem vir a existir, ou podem ser pensados, ou ao menos cogitados, sem contradição, quer por Deus, quer pelas criaturas. Daí, não se poder negar que Deus conheça também os possíveis – todos os possíveis – sejam os possíveis em relação às criaturas, sejam os possíveis em relação a Ele próprio. Declina Tomás a este respeito:

Deus conhece todas as coisas, de qualquer maneira que existam (*Deus sit omnia quaecumque sunt quocumque modo*). Ora, nada impede que coisas que não existem absolutamente existam de certa maneira. Existem de modo absoluto as que existem em ato (*Simpliciter enim sunt quae actu sunt*). As que não existem em ato estão em potência: ou de Deus ou da criatura (*Ea vero quae non sunt acto, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae*) (...). Todas as coisas que podem ser realizadas, pensadas ou ditas pela criatura (*Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici*), e também todas aquelas que Ele próprio pode realizar (*et etiam quaecumque ipse facere potest*), Deus a todas conhece (*omnia cognoscit Deus*), mesmo que não existam em ato (*etiam si actu non sint*).²⁹

Aos possíveis que existiram ou ainda existirão, diz-se que Deus os conhece por uma ciência de visão. Ao contrário, aos possíveis que, conquanto possíveis de existir, é certo que não existiram, não existem e jamais existirão, deve-se dizer que Deus os conhece por uma

²⁸ *Idem. Ibidem. I, LXV, 2 (531)*. (Os parênteses são nossos).

²⁹ *Idem. Summa Teológica. I, 14, 9, C.* (Os parênteses são nossos).

ciência de simples inteligência. De toda maneira, não se pode duvidar que Deus os conheça perfeitamente. É o que faz notar Tomás:

Entre as coisas que não existem em ato, é preciso notar certa diversidade. Algumas, ainda que não estejam agora em ato (*licet non sint nunc in acto*), já estiveram ou estarão (*tamen vel fuerunt vel erunt*), e destas dizemos que Deus as conhece numa ciência de visão (*Deus scire scientia visionis*). (...) Outras estão na potência de Deus ou da criatura (*quae sunt in potentia Dei vel creaturae*), e no entanto não existem, não existirão e nunca existiram (*que tamen nec sunt, nec erunt neque fuerunt*). A respeito delas, diz-se que Deus tem uma ciência não de visão (*Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis*), e sim uma ciência de simples inteligência (*sed simplicis intelligentiae*).³⁰

Há, finalmente, aqueles possíveis que recebem o nome de futuros contingentes. Com efeito, são chamados futuros, porque ainda não se realizaram, e são ditos contingentes, porque podem ou não vir a acontecer. Futuros contingentes, enfim, porque deles não sabemos, ao certo, se irão ou não ocorrer: “Nuestra conclusión se extiende aún a esa clase de posibles de los que no puede decirse si deben o no realizarse, llamados futuros contingentes”³¹.

Ora, um futuro contingente pode ser considerado sob dois aspectos. Numa primeira acepção, tem-se o futuro contingente atualmente presente e realizado. É o contingente, como dirá Tomás de Aquino, em si mesmo e em ato. Assim, por exemplo, nos deparamos com Sócrates que já se encontra sentado. A falar com estrita exatidão, nesta primeira acepção, nem lidamos mais com futuros contingentes, já que sob este aspecto, o fato já é presente e está definido.³² Ademais, no que toca a este primeiro ponto de vista, ou seja, do futuro contingente enquanto atualmente realizado, pode-se ter dele um conhecimento certo, posto que também ele, neste caso, já está determinado. É o que adverte Tomás de Aquino: “Por isso, pode ser objeto infalível de um conhecimento certo (*infallibiliter subdi potest certae cognitioni*), como é para o sentido da visão, por exemplo, quando vejo Sócrates sentado”³³.

Agora bem, há uma segunda perspectiva na qual podemos considerar o futuro contingente. É, pois, quando o consideramos enquanto tal, isto é, em sua causa e podendo ou

³⁰ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

³¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 167: “Nossa conclusão se estende ainda a essa classe de possíveis, dos quais não se pode dizer se devem ou não realizar-se, chamados futuros contingentes.” (A tradução é nossa).

³² TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 14, 13, C: “Para provar esta conclusão, é preciso considerar que algo pode ser considerado contingente de dois modos. Primeiro, em si mesmo (*in seipso*), e já existindo em ato (*iam actu est*). Então não é mais como algo futuro (*non consideratur ut futurum*), mas como presente (*sed ut praesens*); nem como algo contingente indefinido (*neque ut ad utrumlibet contingens*), mas como já determinado no ser (*sed ut determinatum ad unum*)”. (Os parênteses são nossos).

³³ *Idem. Ibidem.* (O parêntese é nosso).

não realizar-se. De acordo com esta segunda asserção, Sócrates então, conquanto não esteja atualmente sentado, pode, contudo, sentar-se ou não. Sem embargo, se tomarmos esta segunda concepção, qual seja, a do futuro contingente em sua causa, vale dizer, a do futuro contingente precisamente enquanto futuro contingente, não se pode ter dele nenhum conhecimento certo, senão conjectural, visto que não temos como saber infalivelmente se irá ou não realizar-se.³⁴

Donde, alguns filósofos terem negado a Deus a ciência dos futuros contingentes. Porém, tais filósofos não cuidaram de atentar para o fato de que, sendo a inteligência divina idêntica ao seu ser (*suum esse*), e sendo este, por sua vez, eterno, Deus pode realmente conhecer, com certeza e infalivelmente, os futuros contingentes, e isto, não somente em suas causas, mas também enquanto realizados. De resto, tais conhecimentos, em Deus, se dão de forma simples e simultânea.³⁵

De fato, Deus se encontra fora do tempo; isento, portanto, de toda a sucessão. Desta feita, para Ele tudo se apresenta como num presente imóvel e simultâneo, que abarca, por demais, a totalidade do tempo. Desta sorte, Ele pode conhecer, com certeza infalível, os futuros contingentes, sem que com isso os faça deixar de ser contingentes. Com efeito, na sua eternidade imóvel, pode mesmo conhecê-los simultaneamente, isto é, tanto em suas causas quanto presentes e atualmente realizados – vale lembrar, em si mesmos e em ato – e isto, inobstante no tempo, eles só ocorram sucessivamente.

Sem embargo, não os conhece sucessivamente, já que não os conhece em seu ser contingente, mas no seu ser eterno.³⁶ Por conseguinte, os conhece simultaneamente, porquanto tudo o que acontece sucessivamente no tempo, encontra-se eternamente presente a

³⁴ *Idem. Ibidem*: “Em seguida, pode-se considerar o contingente em sua causa (*contingens, ut est in sua causa*). Sob este aspecto é considerado como futuro (*consideratur ut futurum*) e como contingente (*et ut contingens*) ainda não determinado no ser, pois sua causa contingente se refere a coisas opostas. Neste caso, o contingente (*contingens*) não pode ser conhecido com certeza (*non subditur per certitudinem alicui cognitioni*). Por conseguinte, aquele que só conhece o efeito contingente em sua causa (*quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum*) só pode ter dele um conhecimento conjectural (*non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem*).” (Os parênteses são nossos).

³⁵ *Idem. Ibidem*: “Deus, porém, conhece todos os contingentes (*Deus autem cognoscit omnia contingentia*) não apenas como estão em suas causas (*non solum prout sunt in suis causis*), mas também segundo cada um deles existe em ato em si mesmo (*sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso*).” (Os parênteses são nossos).

³⁶ Isto é, embora Deus conheça os “futuros contingentes” em si mesmos e em ato, não os conhece assim neles mesmos, ou seja, mediante o ser temporal e contingente deles, como se o conhecimento de Deus dependesse e fosse submetido à temporalidade; antes, ao contrário, Deus os conhece assim nEle mesmo, qual seja, segundo a virtude do seu ser eterno. Em outras palavras, Deus conhece os “futuros contingentes” em si mesmos e em ato, mas não os conhece neles mesmos, e sim nEle próprio, a saber, em sua essência. É mister entender bem esta distinção sutil e não vacilar quanto à sua interpretação. De fato, embora as formas possam variar, e mesmo oscilar, é de fundamental importância que tal doutrina não seja alterada nenhures, sob pena de cairmos em inúmeras contradições, e assim comprometermos, algures, a nossa exposição.

Deus. Ainda que às apalpadelas, Tomás tenta balbuciar algo deste mistério. E o faz com maestria:

E ainda que os contingentes passem a existir em ato sucessivamente, Deus não os conhece sucessivamente (*non tamen Deus successive cognoscit*) conforme estão em seu ser como nós, mas simultaneamente (*simul*), pois seu conhecimento (*sua cognitio*), bem como seu próprio ser (*suum esse*), tem como medida a eternidade (*mensuratur aeternitate*); ora, a eternidade (*aeternitas*), que é totalmente simultânea (*tota simul*), engloba a totalidade do tempo (*ambit totum tempus*). Assim, tudo o que está no tempo (*omnia quae sunt in tempore*) está desde toda eternidade presente a Deus (*sunt Deo ab aeterno praesentia*); não apenas porque Deus tem presentes as razões de todas as coisas (*non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes*), como alguns o pretendem, mas porque seu olhar recai desde toda eternidade sobre todas as coisas (*sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia*), como estão em sua presença (*prout sunt in sua praesentialitate*).³⁷

2. A Vontade

Com efeito, sendo Deus inteligente, segue-se que também é dotado de vontade.³⁸ De fato, o bem é aquilo que todos desejam. Ora, o objeto próprio do ato volitivo, é exatamente o bem intelectual conhecido pela inteligência. Logo, se Deus conhece o bem inteligível por ser inteligente – e o bem conhecido pelo intelecto é precisamente o bem querido pela vontade – segue-se, pois, que Deus, sendo inteligente, também possui vontade, porquanto deseja, também por sua vontade, o bem inteligível que por sua inteligência apreende. Compendia Frei Tomás:

Com efeito, porque Deus é inteligente, segue-se que também é volente (*Deus est intelligens sequitur sit volent*). Por ser o bem apreendido pelo intelecto (*bonum intellectum*) o objeto próprio da vontade (*obiectum proprium voluntatis*), é necessário que este bem seja desejado enquanto tal (*bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum*).³⁹

³⁷ *Idem. Ibidem* I, 14, 13, C. (Os parênteses são nossos).

³⁸ *Idem. Suma Teológica*. I, 19, 1, C: “Há em Deus vontade (*in Deo voluntatem esse*), como há nele intelecto (*sicut et in eo est intellectus*), porque a vontade é consecutiva ao intelecto (*voluntas enim intellectum consequitur*).” (Os parênteses são nossos).

³⁹ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, LXXII, 1 (618). (Os parênteses são nossos).

Sem embargo, conhecendo Deus perfeitamente todos os seres, e sendo o bem um transcendental do ser, é claro que Deus conhece todos os bens, se assim não fosse, não conheceria perfeitamente os seres. Logo, pelo próprio fato de conhecer perfeitamente o ser, torna-se evidente que Deus conhece o bem, pois, para se conhecer perfeitamente o ser, tem-se que justamente apreendê-lo também sob a razão de bem. E, sendo que o bem conhecido pela inteligência é o objeto próprio da vontade, deduz-se que, aquele que é inteligente, também é dotado de vontade. Logo, Deus, sendo inteligente, também possui vontade. Sintetiza o Aquinate:

Por isso, é necessário que aquele, que conhece o bem do intelecto, como tal, seja volente (*Necesse autem dicitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens*). Ora, Deus tem intelecção do bem (*Deus autem intelligit bonum*), pois sendo perfeitamente inteligente (*cum enim sit perfecte intelligens*), como se depreende do que acima foi dito, apreende o ente (*intelligit ens*) justamente com a idéia do bem (*simul cum ratione boni*). Logo, é volente (*Este igitur volens*).⁴⁰

De fato, todo ser encontra-se, com relação à forma natural para a qual tende, numa dupla relação: ou, não a possui e se inclina para ela; ou, já a possui e nela repousa. Ora, a forma natural da inteligência é o inteligível. Por conseguinte, em relação ao bem inteligível conhecido por meio da intelecção da forma inteligível, o ser inteligente pode encontrar-se de duas maneiras: ou tende para ele se não o possui, ou nele repousa se já o possui. Por outro lado, tanto esta tendência quanto este repouso da natureza intelectual no inteligível pertencem à vontade. A falar com máxima precisão, a vontade é precisamente este apetite racional que consiste na busca ou no repouso da natureza intelectual, no bem que fora por ela apreendido na forma inteligível.⁴¹

Agora bem, sendo a inclinação ao inteligível ou a complacência nele, inerentes a todo ser inteligente, e, além disso, sendo que tais atos derivam da vontade, infere-se, daí, que todo ser racional é, *ipso facto*, dotado de apetite racional, que não é senão esta busca ou esta complacência no bem conhecido pela intelecção. Ora, Deus é inteligente, como anteriormente

⁴⁰ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁴¹ *Idem. Suma Teológica.* I, 19, 1, C: “É assim que a natureza intelectual (*natura intellectualis*) tem uma relação semelhante ao bem que ela apreende (*bonum apprehensum*) por meio da forma inteligível (*per formam intelligibilem*); a tal ponto que, se tem esse bem (*cum habet ipsum*), nele repousa (*quiescat in illo*); se não o tem (*cum vero non habet*), o busca (*quaerat ipsum*). Ora, repousar no bem ou buscá-lo é próprio da vontade (*pertinet ad voluntatem*).” (Os parênteses são nossos).

já evidenciamos. Logo, em Deus há vontade, porquanto conhecendo o bem intelectual através do seu intelecto, também o quer pelo seu alvedrio:

Por isso, toda criatura dotada de intelecto tem vontade (*in quolibet habente intellectum, est voluntas*); assim como em toda criatura dotada de sentidos existe apetite animal. Assim, em Deus tem que haver vontade (*oportet in Deo esse voluntatem*), pois nele existe intelecto (*cum sit in eo intellectus*).⁴²

Ora bem, temos dito que a inteligência divina é idêntica ao seu existir. Doravante, se a vontade de Deus procede da sua inteligência, a vontade divina é idêntica, pois, ao existir divino, ou seja, ao próprio Deus. Portanto, se em Deus confundem-se o existir e o conhecer, e, sendo que o querer, por sua vez, deriva do conhecer, fica então patente que a vontade de Deus é o seu próprio existir. Logo, fica atestado que, aferindo que em Deus há vontade, não comprometemos a sua simplicidade, pois “(...) como seu conhecer é seu próprio ser (*Et sicut suum intelligere est suum esse*), o mesmo acontece com seu querer (*ita suum velle*)”⁴³.

Uma vez tendo estabelecido o supradito, ou seja, que em Deus há vontade, devemos prosseguir na consecução dos corolários que procedem desta primeira averiguação. Tais corolários, ademais, serão semelhantes aos que foram supracitados por ocasião da nossa arguição a respeito da inteligência divina. Com efeito, sendo o objeto próprio da vontade o bem conhecido pelo intelecto, e, sendo que o que Deus conhece por si e imediatamente, é tão-somente a sua essência – que é Ele próprio – segue-se, então, que, o que Ele deseja por si e imediatamente, é tão-somente a sua essência, qual seja, Ele próprio:

Com efeito, o bem apreendido pela intelecção é o objeto da vontade (*Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis*), como acima foi dito. Ora, aquilo que primeiramente é objeto do intelecto divino é a essência divina (*Deo principaliter intelligitur est divina essentia*), como acima provado. Logo, a essência divina é aquilo a que em primeiro lugar refere-se a vontade divina (*Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas*).⁴⁴

Porém, desta conclusão não se pode inferir que Deus só queira a si mesmo, senão que Deus só queira, imediatamente e por si, a si próprio. De fato, ao conhecer-se perfeitamente a si mesmo, verificamos que Deus conhece em si todas as participações possíveis à sua

⁴² *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁴³ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁴⁴ *Idem. Suma Conta os Gentios.* I, LXXIV, 1 (633). (Os parênteses são nossos).

essência. Logo, conquanto Deus queira imediatamente somente a si mesmo, isto implica que, precisamente enquanto deseja perfeitamente a si próprio, deseje também, doravante, todas as formas possíveis de participação na sua bondade, ou seja, todas as coisas que preexistem nEle de modo inteligível, como em sua causa:

Além disso, Deus, ao querer a si (*volendo se*), quer tudo que há em si (*vult omnia quae in ipso sunt*). Ora, todas as coisas de certo modo preexistem em Deus pelos seus conceitos (*Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes*), como acima foi demonstrado. Logo, Deus querendo-se a si próprio (*volendo se*), quer também as outras coisas (*etiam alia vult*).⁴⁵

Podemos chegar à mesma conclusão, partindo de outro axioma: todo ser se inclina para o seu bem próprio: seja para buscá-lo, seja, ainda, na medida em que o possui, para descansar nele. Agora bem, além desta inclinação para a consecução do seu bem próprio, todo ser, quando possui o seu bem, tende a comunicá-lo aos demais seres por semelhança, pois o bem é difusivo de si. Ora, Deus possui plenamente o seu bem próprio, que, aliás, é infinito e supremo, posto que seja Ele mesmo.

Ademais, cada coisa é boa na medida em que é perfeita, e é perfeita na medida em que está em ato. Logo, cada coisa tende a difundir a sua bondade na medida em que se encontrar em ato, quer dizer, enquanto for perfeita. Ora, Deus é ato puro. Logo, a suprema bondade e a soberana perfeição. Além disso, Ele é a causa de toda a bondade e de todas as perfeições de todos os seres. Destarte, mais do que a qualquer outro, pertence precipuamente a Deus – enquanto *Ato Puro de Existir* – querer comunicar a sua bondade e perfeição aos demais seres, e isto, exatamente na medida em que tal bondade e tal perfeição sejam comunicáveis a modo de similitude. Por isso, ao conhecer-se, conhece a sua própria bondade e perfeição, inclusive enquanto estas sejam participáveis:

É preciso dizer que Deus não somente quer a si próprio, como também outras coisas distintas dEle. O que fica claro pela comparação anteriormente proposta. Coisas naturais não só têm a inclinação natural com respeito a seu próprio bem, para adquiri-lo quando lhes falta ou nele repousar quando o tem; mas também para difundi-lo a outros o quanto possível (*sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat*,

⁴⁵ *Idem. Ibidem.* I, LXXV, 4 (643). (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Ibidem.* I, LXXV, 6 (645): “Além disso a vontade segue o intelecto (*Voluntas consequitur intellectum*). Ora, Deus pelo seu intelecto (*Deus intellectu suo*) em primeiro lugar se conhece a si mesmo (*intelligit se principaliter et in se*). Logo, semelhantemente, quer principalmente a si próprio (*principaliter vult se*) e querendo-se (*volendo se*) quer também as outras coisas (*vult omnia alia*).” (Os parênteses são nossos).

secundum quod possibile est). (...) E assim é próprio à razão de vontade (*pertinet ad rationem voluntatis*) que cada um comunique a outros o bem que possui (*ut bonum quod quis habet, aliis communicet*), na medida do possível (*secundum possibile est*). E isto cabe principalmente à vontade divina (*praecipue pertinet ad voluntatem divinam*), da qual provém, por semelhança, toda perfeição (*per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio*). Então, se as coisas naturais, na medida em que são perfeitas, comunicam sua bondade a outras, muito mais cabe à vontade divina (*multo magis pertinet a voluntatem divinam*) comunicar, por semelhança, a outros seu bem (*ut bonum suum aliis per similitudinem communicet*), na medida do possível (*secundum quod possibile est*).⁴⁶

Agora bem, a perfeição de Deus é Deus mesmo. E Deus, por seu lado, é *Ato Puro de Existir*. Por conseguinte, a perfeição primeira que Ele deseja comunicar às suas criaturas, é o ato de existir (*esse*), enquanto este é passível de participação. Donde, conquanto Deus queira que somente Ele seja imediatamente e por si, quer, contudo, também que as criaturas sejam, na medida em que quer que estas mesmas criaturas se tornem partícipes da sua própria perfeição, isto é, da sua própria bondade. Daí, as criaturas serem semelhantes a Deus e ordenarem-se a Ele como ao seu fim, a fim de que cada uma à sua maneira imite parcialmente a absoluta perfeição divina. Por conseguinte, Deus quer unicamente a si mesmo como fim, mas quer os outros seres ordenados para Ele, ou seja, enquanto partícipes da sua bondade:

Deus quer que Ele próprio seja (*vult et se esse*) e os outros sejam também (*et alia*). Ele próprio sendo o fim (*se ut finem*), os outros ordenando-se ao fim (*alia vero ut ad finem*), na medida em que convém à bondade divina ser participada por outros (*inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare*).⁴⁷

Quando tratávamos da inteligência divina, concluímos que Deus conhece os singulares, porquanto enquanto conhece perfeitamente tudo o que é – porque tudo o que é, não é senão em virtude de participar, à forma de semelhança, do ser de Deus, que é o próprio *Esse Subsistens* – conhece também o que é material e acidental, pois tanto a matéria quanto os acidentes – que são os elementos que individualizam a forma – diferem do puro nada, isto é, são de alguma maneira.

Ora bem, tudo o que é, é bom. E o bem conhecido como tal é sempre querido. Além disso, com relação à vontade, já dissemos que o seu objeto próprio é o bem conhecido pela

⁴⁶ *Idem. Suma Teológica*. I, 19, 2, C. (Os parênteses são nossos).

⁴⁷ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

inteligência. Por conseguinte, se Deus conhece os singulares pelo seu intelecto, enquanto conhece a sua própria essência – e isto pelas razões já aduzidas alhures – é claro que também os quer, pois a vontade segue o intelecto (*voluntas consequitur intellectum*). É o que declina Tomás:

Além disso, o bem conhecido como tal é querido (*Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum*). Ora, Deus conhece também os bens particulares (*Deus intelligit etiam particularia bona*), como acima foi provado. Logo, quer também os bens particulares (*Vult igitur etiam particularia bona*).⁴⁸

Deve-se acrescentar ainda, que Deus quer também os possíveis, incluindo os futuros contingentes. De fato, como os conhece, não somente enquanto preexistem eternamente nEle, ou seja, enquanto Ele é a causa de todas as coisas, senão que também os conhece em sua natureza própria, deve-se dizer, então, que os quer também enquanto tais. Ora, a natureza própria dos possíveis – inclusive o dos futuros contingentes – é que eles podem vir ou não a realizar-se num determinado momento do tempo. Por onde, é claro que Deus assim os quer. Afirma Tomás de Aquino:

Conseqüentemente a relação de vontade divina para a coisa não existente (*Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem*) dá-se enquanto ela está na natureza em determinado tempo (*secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus*), e não somente enquanto está em Deus que a conhece (*non solum secundum quod est in Deo cognoscente*). Logo, Deus quer que a coisa, que não é agora (*Vult igitur Deus rem quae non et nunc*), seja em determinado tempo (*esse secundum aliquod tempus*), e não quer somente porque ele a conhece.⁴⁹

Agora bem, isto não significa – e é necessário precisar – que, porque Deus os queira – qual seja, os possíveis – *ipso facto* os crie consecutivamente. Com efeito, o ato da vontade, enquanto deriva do próprio ato intelectual, permanece imanente com ele à divindade. É uma

⁴⁸ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, LXXVIII, 5 (665). (Os parênteses são nossos).

⁴⁹ *Idem. Ibidem*. I, LXXIX, 3 (674). (Os parênteses são nossos). Com efeito, Deus não conhece as coisas possíveis somente em suas razões eternas, como se ignorasse a sua contingência ou a tolhesse. Sem embargo, Ele as conhece também enquanto tais. No caso, enquanto possíveis que ainda não aconteceram, mas que virão ou não a acontecer em determinado tempo. Portanto, é assim que as quer, pois a vontade segue ao intelecto. Todavia, isso não significa, vale lembrar, que o conhecimento de Deus seja limitado e como que condicionado por tal contingência. De fato, ainda quando conhece os possíveis enquanto tais, isto é, enquanto possíveis, Ele os conhece no ato uno e simples em que se conhece a si próprio, quer dizer, dentro da infalibilidade da eternidade. Com efeito, aqui se encontra a inserção do tempo no eterno, sem que aquele comprometa este e vice-versa, pois a eternidade não anula; antes, ao contrário, concebe, quer, cria e governa a ordem temporal.

operação *ad intra*. Ao contrário, o ato de Deus dar a existência aos seres que quer, é uma ação transeunte, a saber, que começa na causa e termina no efeito. Em relação a Deus, portanto, isto equivale à criação e ao governo das coisas que quis. Por conseguinte, trata-se de dois atos distintos em suas razões.

Daí, que a ação criadora e a do governo das coisas sejam ações *ad extra*. Isto indica que, não é porque Deus queira os possíveis em suas naturezas próprias, que irá criá-los conseqüentemente.⁵⁰ Com efeito, eles só passarão a existir efetivamente, em virtude de uma ação *ad extra* de Deus, que será justamente aquela que chamaremos ação criadora. É por meio dela que os possíveis – já desejados em sua natureza própria – passarão a existir concretamente. É o que diz Tomás de Aquino:

Mas fazer, criar e governar significam ações que terminam no efeito exterior (*Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum*), sem a existência do qual não se poderiam conceber essas ações.⁵¹

Depois de analisarmos a extensão da vontade divina, passemos a acurar qual seja o modo pelo qual ela se exerce. Antes de tudo, cabe-nos discriminar, se há algo que Deus não possa querer. A resposta deve ser positiva. Sem embargo, existem coisas que Deus não pode querer. Com efeito, tudo o que Deus quer, quer em virtude de querer-se a si próprio e enquanto quer a si mesmo. De sorte que, Deus só pode querer o que é distinto dEle, enquanto tal coisa possa assemelhar-se, de algum modo, a Ele, participando de alguma forma do seu ser e da sua bondade.

Ora, Deus é o próprio *Esse Subsistens*. Logo, como a bondade segue o ser, e Deus é o próprio Esse, em Deus o ser se identifica com a bondade. Daí, que Deus só possa querer o que é bom, pois só o que é bom se lhe assemelha ao ser. De modo que Deus quer as criaturas, exatamente enquanto estas possam participar, a modo de semelhança, do seu ser e da sua bondade. Donde, deve-se dizer que Deus quer tudo aquilo que, de alguma maneira, é. Por conseguinte, Deus não pode querer aquelas coisas que impliquem contradição intrínseca, visto que estas coisas não podem ser, e, *ipso facto*, não podem ser boas. Logo – e por isso mesmo –

⁵⁰*Idem. Ibidem.* I, LXXIX, 3 (675): “A relação do volente para a coisa querida não é igual à do criador para a criatura (*Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum*), do artista, para a obra, do Senhor, para a criatura a ele submissa (*aut Domini ad subiectam creaturam*). O querer é uma ação que permanece no volente (*Nam velle est actio in volente manens*) e, por isso, não obriga a supor a existência de algo extrínseco (*unde non cogit intelligi aliquid extra existens*).” (Os parênteses são nossos).

⁵¹*Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

tampouco podem tais coisas se assemelhar ao ser divino, que é a própria bondade, e fonte de todo o ser e de toda a bondade.

De forma que, Deus não pode querer, por exemplo, que um homem seja um asno, pois não pode deixar de querer o bem, qual seja, que o homem se lhe assemelhe sendo o que é, a saber, um animal racional. De fato, um homem não poderia ser um asno, e continuar sendo um homem; e um asno, por seu lado, não poderia ser um homem, e continuar sendo um asno. De maneira que, por trás do querer que um homem seja um asno, se encontra, em verdade, um repúdio essencial ao ser enquanto tal, e isto Deus não pode querer, visto que Ele é o próprio Ser (*Ipsum Esse*), e só pode desejar, por seu turno, o que se lhe assemelhe. É o que analisa Tomás:

Além disso, como acima foi demonstrado, ao querer o seu ser (*volendo suum esse*), que se identifica com a sua bondade (*quod est sua bonitas*), Deus quer tudo o que tem semelhança com ele (*vult omnia alia in quantum habent eius similitudinem*). Ora, enquanto uma coisa repugna ao conceito de ente como tal (*aliquid repugnat rationi entis in quantum huiusmodi*), nela não se pode salvar a semelhança do primeiro ser (*non potest in eo salvari similitudo primi esse*), isto é, o ser divino (*scilicet divini*), que é a fonte do ser (*quod est fons essendi*). Logo, Deus não pode querer uma coisa que repugne à razão de ente como tal (*Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis in quantum huiusmodi*).⁵²

De resto, Deus não pode querer que uma coisa seja, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ela própria e o seu contrário. De fato, querer tal coisa é querer o contraditório. E o contraditório, por demais, implica na destruição do próprio ser. Sem embargo, querer o contraditório consiste em querer o não-ser, ou seja, repercute em querer que uma coisa seja, simultaneamente, o que ela é e o seu contrário. Em uma palavra, é a própria negação do ser enquanto ser. Exemplifica Tomás:

Ora, como repugna ao conceito de homem, enquanto homem, ser irracional, assim também repugna ao conceito de ente, enquanto ente (*ratione entis in quantum huiusmodi repugnat*), que uma coisa seja ao mesmo tempo (*quod aliquid simul*) ente e não-ente (*ens et non ens*). Logo, não pode Deus querer (*Non potest igitur Deus velle*) que uma afirmação e a sua negação sejam simultaneamente verdadeiras (*quod affirmatio et negatio sint simul verae*).⁵³

⁵² *Idem. Ibidem. I, LXXXIX, 2 (708)*. (Os parênteses são nossos).

Além do mais, ocorre que esta repugnância intrínseca diz respeito a coisas que são essencialmente impossíveis, ou seja, a coisas que nunca poderiam vir a ser, sem repelir o próprio ser. E querer o não-ser, isto é, querer o que não é e nem pode jamais vir a ser, sem que haja uma repugnância intrínseca do ser enquanto tal, não convém a Deus, já que Ele é o *Ipsum Esse* e a própria Bondade; fonte, vale lembrar, de todo o ser e de toda a bondade. Por conseguinte, Deus não pode querer coisas essencialmente impossíveis pelas razões supracitadas. Explica o Aquinate:

Ora, aquilo que tem repugnância intrínseca, por implicar contradição (*seipsum repugnantiam habet in quantum contradictionem implicat*), pertence ao que é essencialmente impossível (*includitur in omni per se impossibili*). Logo, a vontade de Deus não pode querer coisas essencialmente impossíveis (*Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium*).⁵⁴

Passemos a considerar agora o que Deus quer. Ora, se nos ativermos a tudo quanto dissemos até aqui, devemos declinar que Deus quer tudo aquilo que merece o nome de ser. Ora bem, já sabemos também, que Deus quer, imediata e principalmente, apenas a si mesmo, que é o próprio *Esse Subsistens*. Por conseguinte, quer todas as demais coisas, somente na medida em que estas mesmas coisas se relacionem com a sua própria bondade, quero dizer, enquanto a imitem a modo de semelhança. Portanto, mesmo quando quer outras coisas, é a sua própria bondade, ou seja, a si mesmo que Deus quer.⁵⁵ De sorte que se deve dizer, pois, que Deus quer a si mesmo, enquanto fim e por uma necessidade absoluta.

Por demais, deve-se acrescentar que Deus nada pode querer senão por uma vontade atual. Com efeito, se quisesse algo apenas potencialmente, a sua vontade também estaria em potência. Agora bem, como a sua vontade é idêntica ao seu ser, Deus também estaria em potência, o que é impossível, já que Ele é o próprio *Ato Puro de Existir*, isento, desta feita, de toda e qualquer potência passiva. Logo, resta afirmar que Deus quer a si mesmo por uma necessidade absoluta, isto é, quer a si próprio e a sua bondade por uma vontade absolutamente atual, como é o seu próprio ser, ao qual a sua vontade, precisamente, se identifica. É o que coloca o Frade Roccasecca:

⁵³ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁵⁴ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁵⁵ *Idem. Ibidem.* I, LXXX, 1 (677): “Com efeito, acima foi demonstrado que Deus quer o seu ser (*Deus vult suum esse*) e a sua bondade (*et suam bonitatem*) como objeto principal (*principale obiectum*), que é para Deus a razão de querer as outras coisas (*quod est sibi ratio volendi alia*). Por isso, em tudo que quer (*In omni volito*), quer o seu ser (*vult suum esse*) e a sua bondade (*et suam bonitatem*) (...). (Os parênteses são nossos).

Ora, é impossível que Deus não queira algo em ato (*Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu*), porque então seria volente só em potência (*esset enim volens in potentia tantum*), o que é impossível (*quod est impossibile*), porque o seu querer identifica-se com o seu ser (*cum suum velle sit autem esse*). Logo, é necessário Deus querer o seu ser (*Necesse est igitur quod velit suum esse*) e a sua bondade (*et suam bonitatem*).⁵⁶

Quanto às demais coisas, porém, Deus não as quer por uma necessidade absoluta. De fato, enquanto fim, Deus só quer a si mesmo. As outras coisas, contudo, só as quer enquanto participações possíveis na sua bondade, ou seja, enquanto estas se relacionem com a sua própria bondade, qual meio com relação ao fim. Diz o Frade Dominicano:

Deus, porém, quer as coisas distintas de si (*Alia autem a se Deus vult*), enquanto são ordenadas à sua bondade (*inquantum ordinantur ad suam bonitatem*) como ao fim delas mesmas (*ut in finem*).⁵⁷

Ora bem, quando queremos um determinado fim, o queremos absolutamente. No entanto, não queremos o que é para este fim necessariamente, salvo se o que queremos para este fim seja forçosamente o único meio para alcançarmos dado fim. Desta sorte, é que, se quisermos conservar a nossa vida, forceja que nos alimentemos; ou, ainda, se quisermos atravessar um rio, somos obrigados a querer um navio para que possamos fazê-lo.⁵⁸ Porém, as demais coisas que, conquanto se relacionem com o fim, não estão necessariamente ligadas à sua consecução, não as queremos necessariamente. Daí que se alguém queira passear, não está obrigado a passear a cavalo, pois pode fazê-lo a pé.⁵⁹

Agora bem, Deus é o soberano bem e se possui perfeitamente, já que a bondade e o ser divino se identificam. Logo, Deus não está obrigado a querer intermediários a fim de que possa lograr possuir o seu bem próprio, qual seja, Ele mesmo. De fato, Ele já possui perfeitamente a si mesmo, e posto que Ele próprio seja o bem supremo, nenhum outro bem poder-lhe-ia acrescentar nada, já que todos os demais bens procedem dEle. Donde, não há e

⁵⁶ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁵⁷ *Idem. Suma Teológica.* I, 19, 3, C. (Os parênteses são nossos).

⁵⁸ *Idem. Ibidem:* “Ora, as coisas ordenadas a um fim, não as queremos por necessidade, ao quisermos o fim (*Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem*), a não ser que sejam indispensáveis para a realização desse fim (*nisi sint talia, sine quibus esse non potest*). Por exemplo, querendo conservar a vida, queremos nos alimentar; e querendo efetivar uma travessia, queremos um barco.” (Os parênteses são nossos).

⁵⁹ *Idem. Ibidem.* “Não queremos, contudo, tão necessariamente as coisas sem as quais o fim pode ser alcançado (*Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest*), como um cavalo para viajar, pois sem o cavalo podemos caminhar.” (Os parênteses são nossos).

nem pode haver necessidade inelutável de Deus querer nada mais, além de si próprio. É para o que aponta o Frade Mendicante:

Como a bondade de Deus é perfeita (*Unde, cum bonitas Dei sit perfecta*) e pode existir sem as outras coisas (*et esse possit sine aliis*), pois nenhuma perfeição lhe é acrescentada por elas (*cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat*), segue-se que querer coisas distintas de Si mesmo (*sequitur quod alia a se eum velle*) não é necessário para Deus absolutamente (*non sit necessarium absolute*).⁶⁰

Inobstante isto, permanece sendo verdade que, se Deus quer alguma outra coisa, a quer necessariamente, visto que a sua vontade seja imutável.⁶¹ Entretanto, tal necessidade é apenas hipotética, ou seja, condicional e nunca absoluta, tendo em vista que, absolutamente falando, Deus não tem nenhuma necessidade de querer qualquer outra coisa além dEle próprio.

Poderiam objetar alguns que, quando se admite que Deus queira livremente determinadas coisas, admite-se, com isso, que a vontade de Deus tem uma causa, a saber, justamente aquela que o faz querer livremente determinadas coisas. Ora, tal raciocínio é inexato. Em verdade, a vontade divina não tem causa alguma, sendo, antes, ela própria, a causa de todas as coisas. E podemos entender isto pelos seguintes apontamentos.

Antes de tudo, se nos ocorre dizer que o princípio de um silogismo é a causa da sua conclusão, é porque fora a partir dele que conseguimos chegar, por via de raciocínio, à conclusão. De fato, assim é, porque neste caso, um seria o ato de intelecção dos princípios, e outro o ato pelo qual chegaríamos à ciência da conclusão. Contudo, se nos ocorresse perceber, por uma intuição única, a conclusão já no princípio, não poderíamos mais dizer, então, que o dito princípio fosse ainda a causa do nosso conhecimento da conclusão, visto que, ao afirmarmos isto, teríamos que admitir, assim, que um mesmo conhecimento fosse causa de si mesmo, o que é impossível. Entretanto, ainda aqui, subsistiria que a conclusão procede dos princípios, conquanto não tenha sido causada em nós por eles.⁶²

⁶⁰ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁶¹ *Idem. Ibidem.*: “No entanto, isto é necessário em sentido condicional (*necessarium est ex suppositione*): supondo-se que Deus queira (*supposito enim quod velit*), Deus não pode deixar de querer (*non potest non velle*) porque sua vontade não pode mudar (*quia non potest voluntas eius maturi*).” (Os parênteses são nossos).

⁶² *Idem. Ibidem.* I, 19, 5, C: “No intelecto (*In intellectum*), com efeito, ocorre que se conhece o princípio separadamente da conclusão (*autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem*), o conhecimento do princípio (*intelligentia principii*) causa (*est causa*) o conhecimento da conclusão (*scientiae conclusionis*). Se o intelecto, porém, visse diretamente a conclusão no princípio (*si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem*), apreendendo um e outro num único olhar (*uno intuitu apprehendens utrumque*), o conhecimento da conclusão (*in eo scientia conclusionis*) não seria causado nele pela intelecção dos princípios

Ora, o mesmo vale para a vontade. É justo dizer que queremos os meios em vista do fim, e que o fim, desta sorte, é o que causa em nós o querer os meios. E assim é, de fato, porquanto queremos por atos distintos, um e outro. Porém, se pudéssemos querer o fim, e os meios que são para o fim, num ato único, já não se poderia dizer que o fim fosse ainda a causa de querermos os meios, posto que é um absurdo dizer que algo seja causa de si próprio. E, no entanto, permaneceria sendo verdade que, embora o fim não seja aqui a causa dos meios, os meios estariam ainda assim ordenados para o fim.⁶³

Ora bem, é exatamente isto o que acontece com Deus. Sem embargo, assim como Ele conhece todas as coisas em si mesmo num ato único, da mesma forma, num ato único também, Ele quer todas as coisas enquanto quer a si próprio. Doravante, não se pode dizer, então, que o conhecimento que tenha da causa, seja o que nEle produza o conhecimento que tem do efeito, mas deve-se dizer, sim, que Ele conhece o efeito na causa. De igual modo, a vontade que tem do fim, não é nEle a causa eficiente da vontade que tem dos meios, mas, na verdade, Ele quer os meios enquanto quer o fim, ou seja, quer os meios ordenados para o fim, e isto em virtude de um ato uno e indiviso. É o que declina Tomás de Aquino:

Ora, Deus, em um único ato (*uno acto*), conhece todas as coisas em sua essência (*omnia in essentia sua intelligit*), também por um único ato (*uno acto*) quer tudo em sua bondade (*vult omnia in sua bonitate*). Por isso, em Deus conhecer a causa (*in Deo intelligere causam*) não causa o conhecimento dos efeitos (*non est causa intelligendi effectus*), mas ele conhece os efeitos em suas causas (*ipse intelligit effectus in causa*), assim querer o fim (*ita velle finem*) não é em Deus causa de querer os meios (*non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem*), mas quer os meios (*sed tamen vult ea quae sunt ad finem*) ordenados a seus fins (*ordinari in finem*). Portanto, Ele quer que isto seja por causa daquilo (*Vulgo ergo hoc esse propter hoc*), mas não é por causa daquilo que quer isso (*sed non propter hoc vult hoc*).⁶⁴

(*non causaretur ab intellectu principiorum*), pois o mesmo não é causa de si próprio (*quia idem non est causa sui ipsius*). O intelecto, contudo, compreenderia que os princípios são a causa da conclusão (*Sed tamen inteligeret principia esse causas conclusionis*).” (Os parênteses são nossos).

⁶³ *Idem. Ibidem*: “Acontece o mesmo com relação à vontade, na qual o fim é para os meios, como são no intelecto os princípios em relação às conclusões. Por conseguinte, se alguém, por um ato, quer o fim (*si aliquis uno actu velit finem*), e por um outro ato os meios (*et alio actu ea quae sunt ad finem*), querer o fim (*velle finem*) será para ele a causa de querer os meios (*causa volendi ea quae sunt ad finem*). Se, porém, por um único ato quer o fim (*Sed si uno actu velit finem*) e os meios relativos a esse fim (*et ae quae sunt ad finem*), isso não poderia acontecer, porque o mesmo não é causa de si próprio (*quia idem non est causa sui ipsius*). No entanto, será verdadeiro dizer que ele quer ordenar os meios ao fim (*velit ordinare ea quae sunt ad finem, in finem*).” (Os parênteses são nossos).

⁶⁴ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

2.1. O Amor em Deus

Agora bem, dizer que Deus quer o bem equivale a dizer que Deus ama, pois o amor não é senão o primeiro movimento da vontade para a sua tendência natural, qual seja, para o bem, que é o seu objeto próprio: “Primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtus, est amor”⁶⁵. Por conseguinte, admitir que Deus ama não corresponde em introduzir uma dualidade na vontade divina. De fato, o amor não é senão a própria vontade divina, enquanto quer o bem. E, como a vontade de Deus é o próprio *Esse divino*, o amor em Deus não é senão o mesmo *Esse divino*. Donde, a afirmação da Escritura: *Deus caritas est*.⁶⁶ Daí também que, quando se diz que a vontade de Deus é a causa de todas as coisas, isto implica também que Deus ama todas as coisas, pois o amor é o primeiro móvel da vontade. Aponta Etienne: “(...) decir que la voluntad de Dios es causa de todas las cosas, equivale, pues, a decir que Dios ama todas las cosas (...)”⁶⁷.

Além do mais, notemos que os diversos objetos do amor divino, quais sejam, as criaturas, não lhe introduzem nenhuma composição que venha a lhe ameaçar a simplicidade absoluta. Porquanto, não devemos imaginar também que seja a bondade das coisas que mova o amor divino para elas. Na verdade, o contrário é que é verdadeiro, ou seja, as coisas é que são boas enquanto são queridas e amadas por Deus. Desta sorte, é a bondade divina – que é o próprio Deus – quem cria e infunde a bondade nas coisas, exatamente enquanto as faz partícipes da sua própria bondade. Eis a sentença de Frei Tomás de Aquino: “Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus”⁶⁸.

Agora bem, Deus ama todas as coisas enquanto ama a si mesmo. Com efeito, é, enquanto ama a sua própria bondade, a saber, o seu próprio *Esse* – enquanto este é participável, a modo de semelhança, pelas criaturas – que Deus ama as mesmas criaturas. Portanto, Deus ama todas as outras coisas enquanto ama a si próprio. E como o amor divino é

⁶⁵ *Idem. Ibidem.* I, 20, 1, C: “Com efeito, o primeiro movimento da vontade ou de qualquer faculdade apetitiva é o amor.” E ainda: *Idem. Ibidem.*: “O amor é, por natureza (*amor naturaliter est*), o ato primeiro (*primus actus*) da vontade e do apetite (*voluntatis et appetitus*).” (Os parênteses são nossos).

⁶⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 173: “El amor divino no es otra cosa que la voluntad divina del bien, y como esta voluntad es el *esse* de Dios, el amor divino es, a su vez, el mismo *esse*. Tal es, por otra parte, la enseñanza de la Escritura: *Deus caritas est* (Juan, Epist., IV, 8).” “O amor divino não é outra coisa que a vontade divina do bem, e como esta vontade é o *esse* de Deus, o amor divino é, por sua vez, o mesmo *esse*. Tal é, por outra parte, o ensinamento da Escritura: *Deus caritas est* (I Jo 4, 8).” (A tradução é nossa).

⁶⁷ *Idem. Op. Cit.*: “(...) Dizer que a vontade de Deus é causa de todas as coisas, equivale, pois, a dizer que Deus ama todas as coisas (...)”. (A tradução é nossa).

⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* I, 20, 2, C: “O amor de Deus, ao contrário, infunde e cria a bondade nas coisas.”

idêntico à vontade divina, e esta, por sua vez, ao *Esse* divino, resta, então, que é através de um ato simples – que é Deus mesmo – que Deus quer e ama a si mesmo e a todas as coisas: “amar a sus criaturas es siempre, para Dios, amarse a sí mesmo, con el acto simple por el que se quiere, que es idêntico a su existir”⁶⁹.

Ora bem, a bondade de uma coisa mede-se pelo grau de perfeição do seu ser (*esse*), pois o bem é proporcional ao ser (*esse*).⁷⁰ Por outro lado, “ (...) amar não é senão querer o bem de alguém”⁷¹. Por conseguinte, deve-se dizer que Deus ama mais uma coisa do que outra, quando com isto se quiser indicar que ele quis e concedeu a uma, um maior grau de perfeição no ser do que a outra: “Pois, como foi dito, que Deus ame mais alguma coisa nada mais é do que querer-lhe um bem maior”⁷². De forma que, amar mais uma coisa do que outra equivale a querer para ela um bem maior, que consiste, por seu turno, que ela tenha um ser mais perfeito do que a outra. Portanto, preferir uma coisa a outra, corresponde a querer que uma seja mais perfeita do que a outra no seu ser.

Com efeito, é evidente que existem diversos graus de bondade nas coisas. Por isso mesmo, enquanto sabemos que Deus é a causa da bondade das coisas, sabemos, por consequência, que Ele quis que certas coisas fossem melhores do que outras, porque quis a umas um bem maior do que a outras. É o que conclui Tomás: “Então, se alguns são melhores (*ex hoc sunt aliqua meliora*), é porque Deus quer para eles um bem maior (*quod Deus eius maius bonum vult*)”⁷³. Ademais, como o amor é o primeiro motor da vontade, fica patente, então – enquanto é evidente que os graus de bondade das coisas são distintos – que Deus amou a umas mais do que a outras, já que quis a umas um bem maior do que a outras:

Pois como o amor de Deus é causa da bondade das coisas (*Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum*), como foi dito, uma coisa não seria melhor do que outra (*non esset aliquid alio melius*), se Deus não quisesse um bem maior para ela do que para outra (*si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri*).⁷⁴

Em uma palavra, amar uma coisa significa querê-la tal qual ela é.

⁶⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 173: “Amar as suas criaturas é sempre, para Deus, amar-se a si mesmo, com o ato simples pelo qual se quer, que é idêntico a seu existir.”

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 20, 2, C: “(...) pois tudo o que existe (*omnia existentia*), enquanto tal (*inquantum est*), é bom (*bona sunt*); o ser de cada coisa (*ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam*) é um bem (*bonum est*) (...)”.

⁷¹ *Idem. Ibidem*: “(...) *cum amare nil aliud sit velle bonum alicui* (...)”.

⁷² *Idem. Ibidem*. I, 20, 4, C: “*Dictum est enim quod Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei maius bonum velle* (...)”.

⁷³ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

⁷⁴ *Idem. Ibidem*. I, 20, 3, C: (Os parênteses são nossos).

3. A Vida

Deve-se dizer que, além de ser inteligente e livre, Deus também é um Deus vivo. De fato, ninguém pode conhecer ou querer, se antes não viver.⁷⁵ No entanto, podemos chegar a esta mesma conclusão, a saber, que Deus vive, partindo da própria noção de vida. Chamam-se propriamente seres vivos aqueles que possuem um princípio interno de movimento.⁷⁶ Ora, dentre estes princípios intrínsecos de movimento, encontramos a inteligência e a vontade.⁷⁷ De fato, quem conhece e quer, possui em si os princípios pelos quais justamente conhece e quer. Agora bem, já sabemos que Deus possui inteligência e vontade.⁷⁸ Logo, possuindo Ele estes princípios internos de movimento, é claro que vive.

Ademais, a vida é tanto mais intensa, quanto mais os seres que a possuem forem capazes de agir por si, isto é, sem a intervenção de qualquer móvel externo. Ora, é isto o que acontece de forma eminente em Deus. Com efeito, sendo Ele a causa eficiente primeira de todas as coisas, Ele é, *ipso facto*, a causa única das suas próprias operações, visto que por nada é movido, já que Ele é, precisamente, a causa agente primeira. Portanto, Deus possui a vida em grau máximo.⁷⁹

E há mais. O agir segue o ser em ato. E agir por si é exatamente viver. Ora, como em Deus estes princípios imanentes de ação – inteligência e vontade – se identificam com o seu próprio ser (*suum esse*), deve-se dizer, então, que Deus é a sua própria vida, haja vista que os seus princípios internos de ação – nos quais consiste justamente a vida – se identificam com o seu mesmo ser, que é ato puro:

(...) Diz o Filósofo: *o viver é, para os viventes, o próprio ser deles (Vivere autem viventium est ipsum esse eorum)*. (...) Ora, Deus é o seu

⁷⁵ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XCVII, 1 (812): “Com efeito, foi demonstrado que Deus é inteligente e volente (*Deum esse intelligentem et volentem*). Ora, inteligência e vontade não há senão no vivente (*Intelligere autem et velle non nisi viventis est*). Logo, Deus tem vida (*Est igitur Deus vivens*).” (Os parênteses são nossos).

⁷⁶ *Idem. Ibidem*. I, XCVII, 2 (813): “Além disso, o viver é atribuído a alguns entes segundo são considerados moverem-se por si mesmos (*Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se*), e não por ação de outrem (*non ab alio moveri*).” (Os parênteses são nossos).

⁷⁷ *Idem. Ibidem*: “Por isso, conhecer (*intelligere*), desejar (*appetere*) e sentir (*sentire*) são ações vitais (*actiones vitae sunt*).” (Os parênteses são nossos).

⁷⁸ *Idem. Ibidem*. I, XCVII, 1 (812): “Com efeito, foi demonstrado que Deus é inteligente e volente (*Deum esse intelligentem et volentem*).” (O parêntese é nosso).

⁷⁹ *Idem. Ibidem*. I, XCVII, 2 (813): “Ora, Deus por ser a primeira causa eficiente (*cum sit prima causa agens*), não é atuado por outra coisa, mas por si mesmo age em grau supremo (*Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur*). Logo, o viver compete em grau supremo a Deus (*Maxime igitur competit vivere*).” (Os parênteses são nossos).

próprio ser (*Deus autem est suum esse*), como acima foi demonstrado. Logo, Deus é o seu viver e a sua vida (*Est igitur suum vivere et sua vita*).⁸⁰

E não é só. Sem embargo, sendo que a vida é aquilo pelo qual um ser é em ato, pois a vida é o próprio ser do vivente; e, sendo que o ser de Deus é ato puro de existir (*esse*), segue-se, destarte, que Deus é a sua própria vida, tal como Ele é o seu próprio ser, que é ato de existir (*esse*). Por conseguinte, Deus é o ato puro de viver e a própria vida, tal como é também o *Ipsum Esse Subsistens*. De resto, não fosse Deus a sua própria vida, não seria, tampouco, o seu próprio ser, pois a vida segue o ser. Além disso, sendo que Deus é a causa de todas as coisas, Ele não somente é a sua própria vida, como também vive exclusivamente por si, porquanto não é e nem vive senão em virtude de si próprio, e é causa, ademais, da vida de todas as outras coisas que vivem, pois todas as coisas são e vivem por participação na sua própria vida, que é o seu ser. Santo Tomás alude a esta sublime verdade, quando diz:

(...) se Deus, sendo vivente, não fosse a sua própria vida (*Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens*), resultaria que seria vivente por vida participada (*vivens per participationem vitae*). Ora, tudo o que é por participação reduz-se ao que é por si mesmo (*Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum*). Desse modo, Deus seria reduzido a uma coisa anterior a ele (*Deus igitur reduceretur in aliquod prius*), da qual receberia a vida (*per quod viveret*). O que é impossível (*Quod est impossibile*), conforme o que se disse anteriormente.⁸¹

De fato, o que costumamos denominar abstratamente por vida, é, na verdade, o ato mesmo de viver que se confunde, por sua vez, com o próprio ato de existir ou ser (*actus essendi*) de alguma coisa, qual seja, com o seu “esse”. E como o ser de Deus é, pura e simplesmente, ato de existir, e, além do mais, como com este mesmo Esse divino se identificam todas as operações divinas – já conhecer, já querer, nas quais consiste justamente a vida – então, tudo em Deus é vida. De sorte que, se Deus não fosse a sua própria vida, não seria o seu próprio ser, pois – reiteramos uma vez mais – a vida segue o ser. De modo que, sendo Deus o seu próprio ser, consequentemente, é a sua própria vida. Daí que, não fosse Ele a sua própria vida, não seria o seu próprio ser, e haveria, doravante, composição em Deus, isto

⁸⁰ *Idem. Ibidem. I, XCVIII, 1 (817)*. (Os parênteses são nossos).

⁸¹ *Idem. Ibidem. I, XCVIII, 3 (819)*. (Os parênteses são nossos).

é, encontrar-se-ia algo em Deus que não seria Deus mesmo, o que é impossível. É o que sublinha o Aquinatense:

Além disso, se Deus é vivente, como foi demonstrado, necessariamente há vida em Deus. Se, pois, Deus não é a sua vida (*non sit ipse sua vita*), haverá algo em Deus (*erit aliquid in ipso*) que não seja Deus (*quod non est ipse*), e Deus será composto (*Et sic erit compositus*). Mas essa afirmação já foi refutada (*Quod supra improbatum est*). Logo, Deus é a sua vida (*Est igitur Deus sua vita*).⁸²

4. A Bem-Aventura Divina

Deus é, enfim, bem-aventurado. Mas para que compreendamos com correção esta afirmação, cuida que definamos bem o que se deve entender pelo termo beatitude. Importa dizer que o termo beatitude designa, num sentido mais lato, o conhecimento que um ser tem da posse perfeita do seu bem próprio. Ora, o bem próprio de um dado ser, por seu lado, só pode ser perfeitamente possuído por este, enquanto ele cumprir, da forma mais perfeita possível, a sua operação também mais elevada.

Agora bem, falando com maior precisão, deve-se dizer, então, que a beatitude reside propriamente no ato intelectual, visto que tal ato é a operação mais elevada que existe. Entretanto, deve-se acrescentar ainda, que a perfeita beatitude, não é lograda mediante qualquer operação intelectual, senão que se encontra naquela na qual o intelecto conhece – da forma mais perfeita possível – exatamente o seu bem próprio mais elevado, qual seja, o supremo inteligível. Desta feita, é precisamente no conhecimento da posse perfeita do seu bem próprio mais supino – o supremo inteligível – que o intelecto é beatificado. Portanto, o intelecto beato acaba sendo o termo último ao qual tende e se inclina toda natureza intelectual.⁸³

De fato, conhecer perfeitamente o supremo inteligível implica em conhecê-lo enquanto possuído por aquele que o conhece. Portanto, a falar com máxima exação agora, é isto, justamente, o que quer indicar e significar o termo bem-aventurança, a saber, o

⁸² *Idem. Ibidem.* I, XCVIII, 4 (820). (Os parênteses são nossos).

⁸³ *Idem. Ibidem.* III, XXV, 13 (2068): “Com efeito, o fim último do homem (*Ultimus autem finis hominis*), e de toda substância intelectual (*et omnia cuiuslibet intellectualis substantiae*), chama-se *felicidade ou beatitude (felicitas sive beatitudo nominatur)*. É isto que toda substância intelectual deseja (*est quod omnis substantia intellectualis desiderat*) como fim último e unicamente por isto mesmo (*tanquam ultimum finem, et propter se tantum*).” (Os parênteses são nossos).

conhecimento perfeito do supremo inteligível, que consiste, por sua vez, no fato de que aquele que conheça tal bem o conheça enquanto possuído por ele. É o que Tomás arrazoá:

Pois o nome bem-aventurança (*nomine beatitudinis*) nada mais significa do que o bem perfeito da natureza intelectual (*bonum perfectum intellectualis naturae*), a quem compete conhecer sua satisfação no bem que possui (*cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet*) (...).⁸⁴

Ora, Deus é a suprema inteligência e o supremo inteligível. Por ser inteligente, o bem próprio de Deus é a bem-aventurança. Por ser o supremo inteligível, para se tornar bem-aventurado, basta que se conheça perfeitamente a si mesmo. Logo, o bem próprio de Deus é Deus mesmo. Ora bem, como Deus é a suprema inteligência, é evidente que se conhece perfeitamente, inclusive enquanto é o seu próprio soberano bem e enquanto se possui enquanto tal. Aliás, a vontade e a inteligência de Deus se identificam com o seu ser uno, que é *Ato Puro de Existir*.

De fato, conhecer o bem que ainda não se possui é sempre um conhecimento imperfeito, porque não beatifica, e a beatitude é o fim último de toda substância intelectual⁸⁵. Tal conhecimento – qual seja, aquele que não beatifica – portanto, é próprio daquilo que ainda está em movimento e em potência para o seu bem próprio, ou seja, para a felicidade. Ora, Deus é imóvel e *Ato Puro*, o que indica que Ele já frui, conhece e goza perfeitamente do seu bem próprio que, aliás, é Ele mesmo. Por conseguinte, Ele se conhece, inclusive, enquanto se possui perfeitamente. Logo, justamente porque se conhece perfeitamente, Deus é bem-aventurado. É como raciocina Frei Tomás:

(...) como Deus é inteligente (*Deus sit intelligens*), o seu bem próprio (*suum proprium bonum*) é a bem-aventurança (*erit beatitudo*). Ora, Deus não se dirige para o seu próprio bem como aquilo que se inclina para um bem ainda não possuído, pois isso é próprio da natureza móvel e potencial, mas como o que já conseguiu o bem próprio (*sed sicut quod iam obtinet proprium bonum*). Por conseguinte, não só deseja como nós a bem-aventurança (*Igitur beatitudinem non solum desiderat*), *sicut nos*, mas dela já goza (*sed ea fruitur*). Logo, Deus é bem-aventurado (*Est igitur beatus*).⁸⁶

⁸⁴ *Idem. Suma Teológica*. I, 26, 1, C. (Os parênteses são nossos).

⁸⁵ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, C, 1 (829).: "Com efeito, o bem próprio (*proprium bonum*) da natureza intelectual (*intellectualis naturae*) é a bem-aventurança (*est beatitudo*).” (Os parênteses são nossos).

⁸⁶ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

Além disso, tal operação – qual seja, a intelectual – para que seja, de fato, beatífica, requer quatro condições, que se encontram, como veremos, realizadas plenamente em Deus. Ora, não faremos aqui senão distinguir analiticamente, o que já discriminamos sinteticamente acima. Iremos, destarte, distinguir a natureza desta dada operação beatificante, discriminando nela qual seja o seu gênero, bem como o seu princípio de ação, além de discernir também qual será o objeto ao qual ela irá referir-se, e, finalmente, a forma com que ela deverá ser realizada, a fim de que por ela se logre o êxito beatificador.

A primeira, é que tal operação se realize unicamente no agente, isto é, que lhe seja imanente e não transeunte. Isto se explica, por seu turno, porquanto uma operação imamente está ordenada à perfeição somente do agente que a pratica, já que começa nele e termina nele. Ao contrário, uma operação transeunte, isto é, uma ação que passa do agente à coisa exterior, tem por fim aperfeiçoar mais a coisa para a qual se dirige do que o próprio agente que a pratica. Desta feita, será numa operação imamente que consistirá a bem-aventurança divina.⁸⁷

A segunda exigência a ser requerida é que dada operação se refira à potência mais alta do ser em questão. Por exemplo, o princípio de operação mais alto que conhecemos diretamente é o intelecto humano. Logo, é claro que, para o homem, a sua felicidade última consistirá numa operação intelectual perfeita e não no conhecimento sensível. Donde, sendo Deus também inteligente – aliás, Ele é a primeira inteligência – deve-se dizer, por conseguinte, que a felicidade para Ele também deverá residir numa ação perfeita da sua inteligência.⁸⁸

A terceira exigência para que um ser realize perfeitamente esta operação beatífica, consiste em que esta mesma operação, além de dizer respeito à potência mais elevada do ser, se relacione também com o respectivo objeto supremo desta faculdade. Donde, no caso do ser

⁸⁷ *Idem. Ibidem.* I, C, 2 (831). “Primeiro, do seu gênero, de modo que permaneça no operante (*manens in ipso operante*). Chamo, aliás, operação que permanece no operante (*operationem in ipso manentem*), aquela pela qual nada se realiza senão ela mesma, como ver e ouvir. Tais são as perfeições das coisas (*perfectiones eorum*) que são operações e podem ser o termo (*quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum*), porque não se ordenam a alguma realidade que lhes seja fim (*quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis*). Ora, a operação ou ação, da qual segue outra coisa que se realiza fora dela (*Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam*), é perfeição da obra (*est perfectio operati*), não do operante (*non operantis*) e se refere a ela como ao fim. Por isso essa operação (*talis operatio*) da natureza inteligente (*intellectualis naturae*) não é bem-aventurança (*non est beatitudo*).” (Os parênteses são nossos).

⁸⁸ *Idem. Ibidem*: “Segundo, do princípio da operação (*principio operationis*), de modo que este seja uma potência elevadíssima (*altissimae potentiae*). Por isso, os sentidos, quanto à operação (*operationem sensus*), não são para nós a última felicidade (*non est in nobis felicitas*), mas esta se dá pela ação do intelecto (*secundum operationem intellectus*), proveniente de um hábito perfeito (*habitu perfecti*). (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Ibidem.* III, XXVI, 8 (2080): “Ora, o primeiro desejado pela natureza intelectual (*Primum autem volitum intellectualis naturae*) é a beatitude (*est ipsa beatitudo*), ou felicidade (*sive felicitas*), pois é por causa dela que desejamos tudo o que desejamos (*nam propter hanc volumus quaecumque volumus*).” (Os parênteses são nossos).

inteligente, a operação na qual se encontrará a sua verdadeira beatitude se acha, pois, no conhecimento intelectual do supremo inteligível.⁸⁹

Finalmente, em quarto lugar, tal operação, além de tratar-se de uma operação imamente, referente à potência mais alta da alma – e de referir-se ao seu supremo objeto – deverá ser realizada de forma perfeita, fácil e deleitável.⁹⁰

De fato, é preciso dizer, ademais, que as quatro condições requeridas acima, se realizam, verdadeiramente, de modo eminente em Deus.

Com efeito, a operação intelectual se realiza de forma imanente em Deus, já que nEle se identifica com o seu próprio ser, e o ser é o que há de mais íntimo em algo. Além disso, o objeto imediato e principal do conhecimento divino é unicamente Deus mesmo que, sendo o ser supremo, é também a suprema inteligência e o supremo inteligível.

Ademais, realiza-se tal operação em Deus de forma perfeita, visto que o conhecimento que Deus tem de si mesmo, se identifica – como temos fartamente declinado – com a sua própria inteligência, e esta, por seu turno, se confunde com o seu próprio ser, que é perfeitíssimo. Além disso, tal operação se realiza nEle de forma fácil, posto que atualmente, haja vista que o ser de Deus – com o qual se identifica o seu inteligir e a sua inteligência – é ato puro. Enfim, dada operação é nEle sumamente deleitável, já que, sendo Deus o ser supremo, é também o soberano bem, pois o bem é um transcendental do ser⁹¹ e o deleitável por excelência.⁹² Conclui o Aquinate, coligindo assim o seu raciocínio:

Ora, esta é a operação de Deus. Sendo Deus inteligente (*cum sit intelligens*) e sendo seu intelecto a mais elevada de todas as potências (*suus intellectus altissima virtutum sit*), não precisa de um hábito que o aperfeiçoe (*nec indiget habitu perficiente*), porque é perfeitíssimo em si mesmo (*quia in seipso perfectus est*), como acima foi demonstrado. Deus, com efeito, tem intelecção de si mesmo (*ipse autem seipsum intelligit*), porque é o máximo dos inteligíveis (*qui est summum intelligibilium*), intelecção esta realizada perfeitamente (*perfecte*), sem

⁸⁹ *Idem. Ibidem.* I, C, 2 (831): “Terceiro, do objeto da operação (*ex operationis obiecto*). Por isso, para nós (*in nobis*), a última felicidade (*ultima felicitas*) consiste no conhecimento intelectual (*in intelligendo*) do supremo inteligível (*altissimum intelligibile*).” (Os parênteses são nossos).

⁹⁰ *Idem. Ibidem.*: “Quarto, a forma da operação (*ex forma operatio*), isto é, que se opere (*operatur*) perfeita (*perfecte*), fácil (*faciliter*), firme (*firmiter*) e deleitavelmente (*et delectabiliter*).” (Os parênteses são nossos).

⁹¹ *Idem. Ibidem.* III, III, 3 (1881): “Ora, aquilo que é o ser (*quod est esse*) é o bem (*bonum est*), razão porque todos desejam ser (*Et ideo omnia appetunt esse*).” (Os parênteses são nossos).

⁹² *Idem. Ibidem.* III, III, 2 (1880): “Ora, é da essência do bem (*est de ratione boni*) ser o termo do apetite (*ut terminet appetitum*), pois o bem é o que todos desejam (*bonum est quod omnia appetunt*).” (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Ibidem.* III, III, 10 (1888): “Por isso, os filósofos definiram o bem: *O bem é o que todos desejam (Bonum est quod omnia appetunt)*.” (O parêntese é nosso).

dificuldade (*absque omni difficultate*), e com deleite (*et delectabiliter*). Logo, Deus é bem-aventurado (*Est igitur beatus*).⁹³

Agora bem, sendo que a operação da inteligência de Deus se confunde com o próprio ser de Deus, deve-se dizer, afinal, que Deus não somente é feliz, senão que é a sua própria beatitude.⁹⁴ Além do mais, falando com todo rigor: se ser feliz é possuir e gozar do sumo bem, ser o próprio sumo bem por essência, é ser, pois, a própria felicidade e não somente participar dela. Tal é Deus. Destarte, todas as demais bem-aventuranças não são senão uma forma de participação na fruição do bem supremo que é Deus, na sua felicidade essencial e infinita.⁹⁵ É o que assevera o Aquinatense:

Além disso, o que é por essência (*Quod per essentia*) é mais perfeito (*potius est*) do que é por participação (*quod per participationem*) (...). Ora, Deus é bem-aventurado pela sua essência (*Deus autem per essentiam suam beatus est*). Com Deus nenhuma coisa pode competir porque nenhuma coisa (*nihil enim aliud*), a não ser Deus (*praeter ipsum*), pode ser o sumo bem (*potest esse summum bonum*), como acima foi demonstrado. Assim sendo, é necessário que todo o que é bem-aventurado devido a Deus (*oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est*), o seja por participação (*participatione beatus dicatur*). Logo, a bem-aventurança divina (*Divina beatitudo*) excede qualquer bem-aventurança (*omnem aliam beatitudinem excedit*).⁹⁶

5. Conclusão

Ao término das nossas perscrutações a respeito da essência divina, vale ressaltar ainda que o conhecimento que logramos conseguir nestas nossas perquirições está muito aquém daquela perfeição exigida pelo próprio conhecimento humano, tampouco exaure a infinita inteligibilidade do objeto em questão. Com efeito, não conseguimos senão formular

⁹³ *Idem. Ibidem.* I, C, 2 (831). (Os parênteses são nossos).

⁹⁴ *Idem. Ibidem.* I, CI, 1 (837): “Com efeito, a bem-aventurança de Deus é sua própria operação (*Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius*), como acima foi demonstrado. Ora, a inteligência de Deus é a sua própria inteligência (*ipsum Dei intelligere sit sua substantia*), conforme acima foi demonstrado. Logo, Deus é a sua bem-aventurança (*Ipse igitur est sua beatitudo*).” (Os parênteses são nossos).

⁹⁵ *Idem. Suma Teológica.* I, 26, 4, C: “Tudo o que há de desejável em qualquer bem-aventurança, verdadeira ou falsa, preexiste total e mais eminentemente na bem-aventurança-divina.”

⁹⁶ *Idem. Suma Contra os Gentios.* I, CII, 3 (844). (Os parênteses são nossos).

afirmações judicativas da essência divina. Afirmações estas que, inobstante serem verdadeiras, não nos fornecem, de modo algum, um conceito desta mesma essência.

Agora bem, o conhecimento humano é um conhecimento eminentemente conceitual, ou seja, um conhecimento que não descansa enquanto não consegue expressar, por meio de um conceito, a essência da coisa. Por outro lado, a essência divina é imperscrutável para nós, inapreensível e, deveras, incompreensível à nossa inteligência. Portanto, não podendo formar dela um conceito, não podemos saber o que ela é. Daí, a pobreza da nossa teologia natural se comparada com as expectativas do nosso próprio conhecimento e em relação à riqueza do próprio objeto em questão. Isto é bem salientado por Tomás:

(...) Como disse Dionísio (*Teologia Mística* 1; PG 3, 1001A): *A Deus nos unimos como a desconhecido (Cum Deo quasi ignoto coniungimur)*. Isto acontece quando sabemos de Deus o que não é (*quid non sit cognoscimus*), ficando-nos totalmente desconhecido o que Deus é (*quid vero sit penitus manet ignotum*).⁹⁷

Portanto, quando afirmamos que Deus é infinito, perfeito, bondoso, afirmamos coisas verdadeiras, porquanto estas perfeições existem positivamente em Deus. Contudo, o “quomodo” elas se encontram em Deus nos é desconhecido, posto que, uma vez que em Deus tudo se identifica com a sua essência, qual seja, com o seu ato puro de existir, e precisamente este nos escape, então, o modo como tais perfeições se realizam na simplicidade divina também nos é vedado conhecer. Por conseguinte, podemos valer-nos da sentença de Dionísio, tão repristinada pelo próprio Santo Tomás, como de um axioma indeclinável em teologia natural: Deus está acima de tudo aquilo que dEle podemos dizer ou cogitar. É o próprio Tomás de Aquino quem acentua isto de modo inconcusso:

(...) porque de Deus sabemos mais o que Ele não é (*Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est*) do que o que é (*quam quid est*). (...) Ele está acima de tudo o que podemos dizer ou pensar a seu respeito (*quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus*).⁹⁸

No comentário ao *De Trinitate* de Boécio (I, 2, ad 1), como bem observa Josef Pieper, Santo Tomás discrimina três graus do conhecimento humano de Deus: “Deles o mais fraco é o que reconhece Deus na obra da Criação; o segundo é o que O reconhece refletido nos seres

⁹⁷ *Idem. Ibidem.* III, XLIX, 6 (2270). (Os parênteses são nossos).

⁹⁸ *Idem. Suma Teológica.* I, 1, 9, ad 3.

espirituais e o estágio superior reconhece-O como O Desconhecido”⁹⁹. Portanto, conclui o próprio Aquinate no *De Potentia*: “Este é o grau máximo de conhecimento de Deus: saber que não O conhecemos”¹⁰⁰.

⁹⁹ PIEPER, Josef. **O Elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino**. Trad. Gabriele Greggersen. Rev. Luiz Jean Lauand. In: LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 36.

¹⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*. 7, 5, ad 14. In: PIEPER, Josef. **O Elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino**. Trad. Gabriele Greggersen. Rev. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 1999. São Paulo: Martins Fontes. p. 36

BIBLIOGRAFIA

GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino.** Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1960.

PIEPER, Josef. **O Elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino.** Trad. Gabriele Gregersen. Rev. Luiz Jean Lauand. In: LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo).** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia.** In: PIEPER, Josef. **O Elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino.** Trad. Gabriele Gregersen. Rev. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Suma Contra os Gentios.** Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

_____. **Suma Teológica.** Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.