

A Natureza Divina em Tomás de Aquino: A Via da Analogia

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

I. A Via Analógica

O que fizemos até agora foi afirmar juízos positivos sobre Deus. Nenhum deles, todavia, constitui-se num conceito da divindade. Com efeito, Deus, cuja essência é *Ato Puro de Existir*, só pode ser alcançado por nossa inteligência imperfeita, mediante um outro ato, a saber, o ato do juízo – no qual percebemos, precisamente, o ato de existir dos entes. Ora bem, o plano do juízo não se identifica com o plano estático dos conceitos, que procede exatamente da apreensão passiva das essências finitas das coisas sensíveis.

Desta sorte, chegar a Deus, por via de juízo, não equivale a definir a sua essência. De fato, por meio de um juízo não apreendemos a essência infinita da deidade. Chamá-lo, então, de *Ato Puro de Existir*, não corresponde a apresentar dEle um conceito da sua essência. Neste juízo afirmamos apenas que tal ato simples de existir, existe de fato, mas nos permanece completamente desconhecido o que seja esta mesma essência em si mesma. Em outras palavras, permanece-nos inacessível o que seja tal ato simples e puro de existir. É como afere Gilson: “(...) un ser absolutamente simple o carente de esencia concebible aparte de su existir, no es un objeto accesible al entendimiento humano”¹.

Agora bem, é claro que todo juízo comporta conceitos que expressam, por sua vez, essências, mas o próprio juízo enquanto tal, não é ele mesmo um conceito, senão um ato que liga ou desliga os conceitos dos seres existentes entre si, afirmando ou negando que determinado ser exista ou possa existir de dado modo. E é neste ato, justamente, que se nos torna perceptível a contingência destes atos finitos de existir, enquanto nele percebemos que

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. 152: “ (...) um ser absolutamente simples ou carente de essência concebível à parte de seu existir, não é um objeto acessível ao entendimento humano.” (A tradução é nossa).

nenhum destes ditos atos de existir existe por si (*a se*). Tal constatação exige, por demais, a existência de um *Ato Puro de Existir* que cause tais atos contingentes de existir. Ora, é a este *Ato Puro de Existir* – o qual chegamos a saber que existe – que chamamos Deus. Doravante, não estamos mais no escopo dos conceitos, mas dos atos de existir, do qual inferimos, por via de raciocínio, a existência de um *Esse Subsistens*.

Com efeito, para que um conceito de Deus fosse então exequível, mister seria dizer o que é este *Ato Puro de Existir*, pois só nisto consistiria a expressão da essência divina num conceito. Ora, isto só seria possível se pudéssemos ver a essência divina, o que é reservado somente a Deus mesmo e aos célicos. A nós, homens, ao contrário, isto não é possível, tendo em vista que todos os nossos conceitos, seguindo a estrutura do nosso próprio modo de conhecer – que segue, por seu lado, o nosso modo de ser – só podem ser sacados das coisas sensíveis. Sem embargo, a essência divina de forma alguma é objeto da nossa experiência sensível. Diz Gilson com precisão:

En su estado presente, el hombre saca sus conceptos del conocimiento sensible; con este punto de partida no es posible llegar a ver la esencia divina, lo que sería necesario, sin embargo, para poder tener un conocimiento positivo de lo que es Dios.²

Por conseguinte, quando dizemos que Deus é um *Ato Puro de Existir*, estamos designando a Deus por um nome. Outrossim, nomeando-o assim, estamos fazendo dEle um juízo de existência³, que dimana, por sua vez, de um raciocínio, que deriva, por seu lado, da percepção que temos – no dinamismo mesmo do nosso juízo – da contingência dos atos de existir das coisas criadas. De fato, a contingência destes efeitos supõe que eles não tenham em si a causa do seu existir, e, desta feita, pressupõe também a existência de um ato de existir necessário que os cause. Tal ser necessário, deveras, só poderia ser um *Ato Puro de Existir* – ou seja, aquele que existe por essência – e que entendemos ser Deus.⁴

² *Idem. Op. Cit.* p. 152: “No seu presente estado, o homem saca seus conceitos do conhecimento sensível; com este ponto de partida, não é possível chegar a ver a essência divina, o que seria necessário, sem embargo, para poder ter um conhecimento positivo do que é Deus.” (A tradução é nossa). O próprio Santo Tomás aduz a mesma conclusão: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom-Marie Roguet et. al. São Paulo: Loyola, 2001. v. I. I, 12, 12, C: “Nosso conhecimento natural se origina nos sentidos. Portanto, este conhecimento natural pode se estender até onde pode ser conduzido pelos objetos sensíveis. Ora, a partir dos objetos sensíveis nosso intelecto não pode alcançar a visão da essência divina (...)”.

³ Dizer que Deus é um *Ato Puro de Existir*, corresponde a dizer que Ele simplesmente é.

⁴ Destarte, por via de uma cadeia raciocínios, desta sorte, rigorosos e criteriosos, retomamos e confirmamos o postulado do argumento ontológico de outrora. Entretanto, desta feita, ele é formulado *a posteriori* e por via silogística. Doravante, então, se a proposição “Deus existe” é ao menos possível, é necessária.

Agora bem, o contorno ulterior que fazemos da *natureza* deste mesmo *Ato Puro de Existir*, procede, por demais, das sucessivas negações que construímos, e que consistem, por sua vez, em afastar de tal *Ato Puro* tudo aquilo que é próprio dos seres contingentes⁵, que constituem o objeto próprio do nosso conhecimento. De fato, as essências das substâncias sensíveis nos são apreensíveis, e suscetíveis, por conseguinte, de serem por nós expressas através de conceitos, já que a própria finitude que tais essências impõem aos atos de existir destes referidos entes, permite que o nosso intelecto – também ele finito – possa apreender dados entes. Portanto, longe de nos dar um conceito de Deus, tal procedimento – ou seja, negar a Deus tudo o que é próprio dos seus efeitos criados – exclui dEle todo conceito tirado das coisas criadas, isto é, daqueles entes que não são o ipsum esse subsistens, e exclui também, ademais, qualquer pretensão que possamos ter de obter um conceito positivo de Deus em si mesmo a partir dos seus efeitos. Pois, como declina Santo Tomás, numa passagem que nunca será demais ser retomada:

(...) conhecemos (...) a diferença das criaturas com relação a Deus (*differentiam creaturarum ab ipso*), a saber, que Ele não é nada do que são seus efeitos (*quod ipse non este aliquid eorum quae ab eo causantur*).⁶

Por conseguinte, a partir do juízo de que Deus é um *Ato Puro de Existir*, chegamos a saber que a sua essência é um *Ato Puro de Existir*, e, em razão disso, que certos atributos lhe convêm de forma inoxidável. Conforme declina o próprio Tomás, de Deus, pelas criaturas, conhecemos, além da sua existência, o “(...) que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal, que transcende todos os seus efeitos”⁷.

Porém, também quanto aos próprios predicados e perfeições cabíveis a tal *Ato Puro de Existir*, temos um conhecimento mui limitado. Com efeito, o que sejam estes atributos – quero dizer, o *modus praedicandi* de cada um deles na absoluta simplicidade divina – nos é vedado conhecer. Delas – qual seja, destas perfeições – só sabemos o que são essencialmente (*res praedicata*) nas criaturas. Por conseguinte, o “*quomodo*” estão em Deus, não o sabemos. De fato, conquanto saibamos que tais perfeições sejam devidas a Deus de forma eminente, isto não nos fornece um conhecimento da essência divina em si mesma. Com efeito, sabemos que elas existem em Deus, mas não “*como*” elas existem em Deus.

⁵ Os “seres contingentes” aos quais nos referimos são os entes empiricamente dados, cujos atos finitos de existir são limitados por suas respectivas essências. Tais essências nos são acessíveis direta e imediatamente.

⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 12, 12, C. (Os parênteses são nossos).

⁷ *Idem. Ibidem.*

Destarte, só sabemos o que seja este *Ato Puro de Existir*, negativamente, quer dizer, enquanto conhecemos que Ele não se confunde com nenhum dos seres criados, e, ademais, enquanto sabemos que o modo como as perfeições criadas se realizam nEle difere do modo como se realizam nas criaturas, que são as únicas que conhecemos diretamente e por meio de conceitos.

Sem embargo – repetimos – não conhecemos o que seja este *Ato Puro de Existir*. De sorte que poder conceituá-lo equivaleria a poder defini-lo, o que corresponderia, por seu turno, em determiná-lo segundo o nosso modo de conhecer. Contudo, Deus não se encontra em qualquer gênero, nem em nenhuma espécie, sendo, por conseguinte, um objeto desproporcional e inacessível ao nosso modo de conhecer, que é conceitual⁸. De resto, sua essência é unicamente um ato de existir por nada circunscrito e, *ipso facto*, inapreensível conceitualmente, além do que inacessível à nossa experiência sensível. Conclui Etienne:

No cabría esperar alcanzarlo por ningún método imaginable. Trátase aquí de una desproporción esencial entre el entendimiento y su objeto, que nada, salvo el mismo Dios en otra vida y en diferente estado del hombre, podría convertir en una proporción.⁹

Entretanto, é bem verdade que Deus é a causa de todas as coisas, e a causa, exatamente enquanto causa, transmite-se a si mesma. Pelo que os efeitos se lhe assemelham, porquanto participam da sua perfeição. Resta saber, então, se, por meio das coisas sensíveis – que já nos serviram de via para provar a existência de Deus¹⁰ – podemos ainda lograr algum êxito na empresa de saber o que Deus é. Em outras palavras: as perfeições encontradas nas criaturas, oriundas de Deus como de sua fonte primeira – além de nos dizer que Deus é – podem apresentar alguma coisa a mais para nós do que aquilo que Ele não é? Declina Etienne:

Pero las cosas sensibles son los efectos de Dios; podemos, pues, apoyarnos en ellas para tratar de conocerlo indirectamente como su causa. Ya lo hemos hecho al probar su existencia partiendo del mundo

⁸ Conceituar é definir um dado ente, cuja essência apreendemos num determinado gênero e numa determinada espécie. Ora, Deus é uma forma puríssima, simplicíssima; não se encontra, portanto, dividida em gênero ou espécie alguma. *Idem. Ibidem.* I, 12, 12, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que a razão não pode captar uma forma simples a ponto de saber o *que é (quid est)*, mas pode a respeito dela conhecer *se é (an est) (...)*”. (Os parênteses são nossos).

⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 152: “Não cabia esperar alcançá-lo por nenhum método imaginável. Trata-se aqui de uma desproporção essencial entre o entendimento e seu objeto, que nada, salvo o mesmo Deus, em outra vida e em diferente estado do homem, poderia converter em uma proporção.” (A tradução é nossa).

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* I, 12, 12, C: “No entanto, como são efeitos que dependem da causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é (an est) (...)*”.

sensible; debemos pues poder hacerlo también para probar no ya que es, sino qué cosa es. El problema que aquí se plantea es no obstante saber si, caminando por esta segunda via, podemos tener la esperanza de saber de él algo más de lo que no es.¹¹

2. Analogia e Causalidade

A fim de esclarecermos bem a possibilidade deste expediente, ser-nos-á oportuno retomar alguns dados. Antes de qualquer coisa, descrever a natureza divina consistiria em atribuir-lhe certas perfeições que encontramos primeiramente nas criaturas. Com isso, nomearíamos a Deus com os nomes com que designamos as perfeições que encontramos nas criaturas. Assim, O chamaríamos de bom, sábio, poderoso, etc. Ora, este procedimento se fundamentaria nos seguintes axiomas: sendo a causa sempre superior ao efeito, Deus, enquanto causa primeira de todas as perfeições das criaturas, possuiria todas estas mesmas perfeições em grau supereminente. Logo, partindo desta perspectiva, as perfeições encontradas nas criaturas encontrar-se-iam também em Deus, se bem que de forma mais eminente. Logo:

Como em Deus encontram-se todas as perfeições da criatura, se bem que de modo mais eminente (*modum eminentiorem*), todos os nomes que designam absolutamente uma perfeição sem defeito predicam-se de Deus e das coisas como, por exemplo, a bondade, a sabedoria, o ser, e outros semelhantes.¹²

Entretanto, tais perfeições não se encontram no criador tal como se encontram na criatura. Por conseguinte, os nomes pelos quais as designamos nas criaturas só conseguiriam expressar, quando aplicados a Deus, meras semelhanças ou metáforas.¹³ Ademais, estas metáforas seriam duplamente deficientes. Antes de tudo, pelo que já dissemos. De fato, estes

¹¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 152: “Porém, as coisas sensíveis são efeitos de Deus; podemos, pois, apoiarmos nelas para tratar de conhecê-lo indiretamente como sua causa. Já temos feito ao provar sua existência, partindo do mundo sensível; devemos, pois, poder fazê-lo também para provar, não já que é, senão que coisa é. *O problema que aqui se coloca é, não obstante, saber se, caminhando por esta segunda via, podemos ter esperança de saber dele algo mais do que Ele não é.*” (A tradução e o itálico são nossos).

¹² 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, XXX, 1 (276). (O parêntese é nosso).

¹³ *Idem. Ibidem*: “Mas qualquer nome que exprima estas perfeições de modo próprio às criaturas (*modo proprio creaturis*) não se pode predicar a Deus senão por semelhança e metáfora (*similitudinem et metaphoram*), pela qual se transfere a uma coisa o que é próprio de outra (...)”. (Os parênteses são nossos).

nomes, nós os concebemos com o fito de designar o modo pelo qual tais perfeições se aplicam e se realizam nas criaturas.¹⁴ Ora, o modo como estas perfeições se realizam nas criaturas é, pois, infinitamente diverso, daquele segundo o qual elas se realizam em Deus: “(...) donde não poderem ser atribuídos a Deus senão metaforicamente (*metaphorice*)”¹⁵.

Além disso, os nomes pelos quais designamos os objetos têm que se adequar ao modo como concebemos estes mesmos objetos, bem como ao modo como eles existem de fato. Ora, as únicas substâncias que nos são diretamente concebíveis, são as substâncias sensíveis, compostas de matéria e forma. Estas substâncias são, portanto, seres complexos, porquanto precisamente compostos de matéria e forma. Por conseguinte, em tais substâncias, a forma não se identifica com o sujeito.¹⁶

Ademais, estas mesmas substâncias compostas existem em virtude de algo simples, a saber, a forma. Além do mais, na nossa experiência sensível – raiz, inclusive, de todos os nossos conhecimentos – só temos o conhecimento direto de tais substâncias compostas. Porém, se estas dadas substâncias corporais são compostas, a substância divina – que é o objeto próprio deste nosso estudo – ao contrário, é simples. E mais, se é verdade que a forma das substâncias sensíveis é simples¹⁷, é também verdade que ela não subsiste em si mesma, mas no sujeito que é composto, enquanto que Deus, ao contrário, sendo simples, subsiste também em si mesmo, isto é, na sua simplicidade absoluta.

De sorte que não temos em nossa experiência sensível, nem sequer um exemplo – nem ao menos um caso – em que nos ocorresse constatar um ato puro de existir – ou seja, uma forma simples subsistente – para que, com isso, pudéssemos supor qual seja o modo de existência nela das perfeições que encontramos nas substâncias compostas. Por conseguinte, como só temos ao nosso alcance estes entes subsistentes compostos – isto é, estas substâncias compostas – que existem em virtude de algo simples, a saber, a forma, que, por sua vez, não subsiste senão na composição da substância:

¹⁴ Idem. *Ibidem*: “(...) Tais são todos os nomes atribuídos a uma espécie de coisa criada, como *homem e pedra*, porque para cada espécie há um nome próprio de perfeição do ser (*proprius modus perfectionis et esse*). Semelhantemente acontece com todos os nomes que nas coisas designam propriedades causadas pelos princípios próprios das espécies (*ex propriis principiis specierum causatur*) (...)”. (Os parênteses são nossos).

¹⁵ Idem. *Ibidem*. (O parênteses é nosso).

¹⁶ Idem. *Ibidem*. I, XXX, 2 (277): “Ora, começando o nosso intelecto a conhecer a partir dos sentidos, não transcende ele o modo próprio dessas coisas sensíveis (*illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur*), nas quais a forma não se identifica com o seu sujeito devido à composição de matéria e forma.” (Os parênteses são nossos).

¹⁷ Idem. *Ibidem*: “Nestas coisas (*as substâncias sensíveis*) a forma é realmente simples, mas imperfeita porque não é subsistente (*Forma simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens*). O sujeito da forma é subsistente, mas não é simples (*habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex*), aliás, ele é concreto.” (Os parênteses são nossos).

(...) o nosso intelecto designa como concreto tudo aquilo que designa como subsistente, sendo que o concebido como simples (*a forma*) é designado não como *o que é (quod est)*, mas como *pelo que é (quo est)*.¹⁸

Desta feita, como desconhecemos inteiramente o que seja uma forma simples subsistente em si mesma, escapa-nos totalmente também, o “como” (*quomodo*) as perfeições comunicadas às substâncias compostas pela causa criadora, se realizariam nesta mesma causa criadora – quero dizer, na sua completa simplicidade – e isto, embora saibamos que, quanto ao que significam, estas mesmas perfeições são devidas por direito pleno a Deus. Por isso diz Santo Tomás de Aquino que, com relação a Deus:

(...) em todos os nomes que damos, quanto ao modo de significação (*modum significandi*), há imperfeição (*imperfectio invenitur*), embora a coisa significada (*res significata*) convenha-lhe de modo eminente (...). Sob tal aspecto, porém, nenhum nome é apto para ser convenientemente atribuído a Deus, sendo somente quanto àquilo que deve ser significado pelo nome (*significandum nomen*).¹⁹

Em outras palavras, certamente as perfeições encontradas nas criaturas se encontram em Deus. Aliás, pertencem-Lhe por pleno direito. Contudo, por não termos como conhecer o que é este ato puro de existir, desconhecemos, por isto mesmo, o “modo” como às demais perfeições tanto subsistem como se identificam na absoluta unidade da deidade. Antes, desconhecemo-las, porquanto desconhecemos também o que seja este ato puro de existir,

¹⁸ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

¹⁹ *Idem. Op. Cit.* (Os parênteses são nossos). Observe-se que Tomás nota que existem três modos de se considerar uma dada perfeição: o que ela é em si, a *res significata*, isto é, a perfeição enquanto tal, que ele chama de *perfectionem absque defectu (perfeição sem defeito)*; o modo como esta determinada perfeição se realiza parcialmente na criatura – que, aliás, é a modalidade que nos é imediatamente acessível – e que Tomás designa como *modum significandi*; e, enfim, o modo supereminente como tal perfeição se realiza em Deus, o chamado *modus supereminentiae* que não captamos. É por isso que, quanto à *res significata*, retomando a famosa sentença de Dionísio, Tomás diz que os nomes das perfeições são devidas a Deus; enquanto que, quanto ao *modum significandi*, elas não o são cabíveis a Ele: *Idem. Op. Cit.*: “Por conseguinte, estes nomes podem ser afirmados e negados de Deus, segundo ensina Dionísio: afirmados, por causa da razão do nome (*nominis rationem*); negados, por causa do modo segundo o qual significam (*significandi modum*). (Os parênteses são nossos). As perfeições, portanto, existem em Deus, de uma maneira que nos é inaudita, de um *modus supereminentiae*, ou seja, de uma forma virtual– isto é, num ato maior – cuja inefabilidade só conseguimos expressar, afinal, por meio de superlativos, advérbios, prefixos, etc. Tais recursos da chamada via eminente (*via eminentiae*), exprimem, finalmente, tão-somente a nossa impossibilidade de apreendemos o “quomodo” ou o “modus significandi” com que todas estas perfeições se encontram na absoluta simplicidade divina. De fato, como em Deus tudo se identifica com o seu *Esse Subsistens*, e como desconhecemos o que seja precisamente este *Esse Subsistens*, é-nos, por conseguinte inacessível, o “modus praedicandi” de tudo que se acha nEle, sendo-nos apenas acessível a “res praedicata” a ele. Condensa o Frade Dominicano, dizendo: *Idem. Ibidem.* I, XXX, 3 (278): “Com efeito, não podemos apreender de Deus o que é (*quid est*), mas sim apenas o que não é (*quid non est*) (...).” (Os parênteses são nossos).

visto que tudo o que está em Deus é o seu próprio ato puro de existir. Compendia Gilson com precisão:

En resumen, lo que los nombres de estas perfecciones significam pertenece ciertamente a Dios, el ser supremamente perfecto; mas el modo según el cual estas perfecciones le pertenecem lo ignoramos, como el acto divino de existir que ellas constituyen.²⁰

2.1. Causalidade e Equivocidade

Importa averiguar agora qual seja a natureza deste conhecimento de Deus, que nos proporciona a *teologia natural*, e que, ademais, apresentando-se de forma tão deficiente aos espíritos mais especulativos, parece causar-lhes uma verdadeira desolação *metafísica*. Ora, para investigarmos o alcance do conhecimento que logramos atingir pela razão natural das perfeições divinas, cumpre que partamos do seu fundamento, qual seja, da relação entre causa e efeito, de fato existente entre Deus e as criaturas. E, mesmo na contemplação desta relação de causa e efeito entre Deus e as suas criaturas, cuida que observemos, antes de tudo, qual o grau de semelhança que é comunicada pela divindade às suas criaturas. É o que aduz Gilson:

Como caracterizar la naturaleza y el alcance de un conocimiento de Dios tan deficiente? Ya que vamos a hablar de él como causa de las criaturas, todo el problema se refiere al grado de semejanza con Dios que pueda atribuirse a sus efectos.²¹

Ora bem, de antemão já devemos ter presente que, seja qual for o grau de semelhança que Deus imprima em suas criaturas, tal grau de semelhança nunca poderá admitir identidade de natureza. De fato, as criaturas são efeitos muito inferiores ao seu Criador. Sem embargo, Deus não engendra uma criatura na mesma semelhança que um homem engendra outro homem. Com efeito, um homem ao produzir outro homem, transmite-lhe a própria natureza, de tal forma que o filho pode dizer, com todo o direito, que é homem como o pai. Ora, entre

²⁰ GILSON. *Op. Cit.* p. 153: “Em resumo, o que os nomes destas perfeições significam pertence certamente a Deus, o ser supremamente perfeito; mas o modo segundo o qual estas perfeições lhe pertencem, o ignoramos, como o ato divino de existir que elas constituem.” (A tradução é nossa).

²¹ *Idem. Op. Cit.*: “Como caracterizar a natureza e o alcance de um conhecimento de Deus tão deficiente? Já que vamos falar dele como causa das criaturas, *todo o problema se refere ao grau de semelhança com Deus que se pode atribuir aos seus efeitos.*” (A tradução é o itálico são nossos).

Deus e as criaturas, ao contrário, não há comunicação de natureza, de sorte que a criatura não tem a mesma natureza do seu Criador e, *ipso facto*, não se pode conceder a ambos o mesmo nome.

Há, por conseguinte, entre Deus e as suas criaturas uma relação de semelhança, mas muito diferente daquela que existe entre os homens. De fato, só se atribui o mesmo nome ao filho, porque o filho é homem como o pai, visto que o filho recebe do pai a mesma natureza. Ora, isto não se dá entre Deus e os seus efeitos, pois estes não recebem daquele a mesma natureza. Por isso, no caso de Deus e das suas criaturas, não acontece que possamos conferir às criaturas – efeitos de Deus – o mesmo nome que damos à sua causa, ou seja, a Deus. Não pode caber à criatura, portanto, o mesmo nome e, *ipso facto*, nem o mesmo conceito que se aplica a Deus, porquanto comportam também naturezas diversas. É o que explica Etienne:

Pero se trata aquí de efectos muy inferiores a sua causa. Dios no engendra a las criaturas como un hombre engendra a un hombre; por eso, mientras un hombre engendrado posee la misma naturaleza, llevando con perfecto derecho el nombre del que lo engendra (el hijo es llamado hombre con el mismo derecho que su padre), los efectos creados por Dios no concuerdan con él nin en nombre nin en la naturaleza.²²

No entanto, mesmo no plano natural, podemos encontrar algo que realmente se assemelha ao nexo causal existente entre a criatura e o Criador. Atende que observemos, neste sentido, que, por mais inferior que um efeito seja em relação à sua causa, este efeito, forçosamente tem de preexistir, quanto à sua perfeição, em sua causa, inclusive para que esta o possa causar. Na verdade, a razão de toda causalidade reside no fato de que é da natureza de toda ação causal, imprimir alguma semelhança no efeito que produz.

Ora, por outro lado, cada coisa age, na medida em que está em ato, e está em ato, na medida em que possui o ser (*esse*). E é do ser (*esse*), já o sabemos, que procede toda perfeição. Logo, o efeito tende a repercutir – até para que possa constituir-se como propriamente um efeito, e em virtude do próprio influxo que a causa lhe exerceu – algo do ato de ser (*actus essendi*) – portanto, da perfeição – que esta mesma causa lhe comunicou, mesmo que esta repercussão seja mui longínqua.²³ O que acontece, contudo, é que, em certos casos, a

²² *Idem. Op. Cit.*: “Porém, trata-se aqui de efeitos muito inferiores à sua causa. Deus não engendra a criatura como um homem engendra a um homem; por isso, enquanto um homem engendrado possui a mesma natureza, levando com perfeito direito o nome do que o engendra (o filho é chamado homem com o mesmo direito que seu pai), os efeitos criados por Deus, não concordam com ele, nem no nome nem na natureza.” (A tradução é nossa).

causa transcende tanto o efeito que ela produz, que a perfeição que encontramos no efeito, existe na causa de um modo totalmente outro. Ora, é exatamente nisto que consiste a equívocidade, pelo que se chamam estas causas de causas equívocas. É o que afirma Tomás:

Por isso, a forma do efeito está, de certa maneira, na causa que o excede (*forma effectus in causa excedente invenitur*), mas segundo outro modo e outra razão (*secundum alium modum et aliam rationem*), pelo que se qualifica a causa de equívoca (*ratione cuius causa aequivoca*).²⁴

Aliás, é assim que a energia solar é causa do calor e da secura. De fato, não se pode dizer com exatidão que a energia solar em si, seja quente ou seca, do mesmo modo como são quentes ou secas as coisas que costumamos designar por estes nomes. Sabemos apenas que esta mesma energia solar deve obrigatoriamente conter em si, as mesmas perfeições que fora capaz de produzir, a fim de que pudesse exatamente produzi-las. Contudo, a maneira ou o “como” as tem ou possui, não nos é dado conhecer pelos seus efeitos. No entanto, tomando a perfeição da causa pela do efeito, costumamos dizer que o sol é um corpo quente, embora saibamos, deveras, que a “quentura” do sol, é muito diversa daquela que conhecemos e constatamos nos demais corpos aquecidos pelo sol.²⁵ Ora bem, são precisamente estas causas, cujas perfeições transcendem os efeitos produzidos por elas próprias, que chamamos causas equívocas.

Há, portanto, se bem que sob aspectos diversos, uma relação de semelhança e dissemelhança em toda causalidade equívoca: semelhança, pois, enquanto a causa contém a perfeição do efeito, a fim de que justamente possa produzi-la no efeito; e dissemelhança, porque a perfeição que existe no efeito, existe de um modo totalmente outro na causa. É o que alude Tomás de Aquino, retomando o exemplo do calor gerado pelo sol:

²³ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. X, XXIX, 1 (270): “De fato, os efeitos mais imperfeitos que as suas causas não convêm a elas no nome e no conceito, mas há necessidade de que haja entre ambos alguma semelhança (*neesse est tamen aliquam inter similitudinem inveniri*), por caber à natureza da ação produzir efeitos que lhe sejam semelhantes (*de natura enim actionis est ut agens sibi simili agat*), visto que cada coisa opera enquanto está em ato (*agat secundum actu est*).” (Os parênteses são nossos).

²⁴ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

²⁵ *Idem. Ibidem*: “O sol, por exemplo, produz calor nos corpos inferiores agindo enquanto está em ato (*agendo secundum quod actu est*). Donde ser necessário que o calor gerado pelo sol tenha (*obtineat*) alguma semelhança (*aliqualem similitudinem*) com a virtude ativa do mesmo (*ad virtutem activam solis*), pela qual (*per quam*) é produzido (*causatur*) calor num corpo inferior. Por isso, diz-se que o sol é quente, embora por outro motivo (*quamvis non una ratione*).” (Os parênteses são nossos).

O sol, por isso, diz-se de algum modo semelhante a todas as coisas (*omnibus illis similis aequaliter*) em que produz eficazmente os seus efeitos (*suos effectus efficaciter inducit*). No entanto, é também dissemelhante de todas elas (*omnibus dissimilis est*), enquanto os efeitos não possuem calor do mesmo modo que está no sol (*effectus non eodem modus possident calorem quo in soli invenitur*).²⁶

Agora bem, se tomarmos nota de tudo quanto dissemos até aqui sobre o nosso conhecimento natural de Deus, diremos, enfim, que este conhecimento não é nada menos que equívoco, visto que ele se fundamenta, precisamente, na relação de uma causa transcendente com os seus efeitos, quero dizer, na relação entre Deus e as suas criaturas. Por conseguinte, podemos atribuir as perfeições das criaturas a Deus, enquanto saibamos que o efeito deve sempre preexistir na sua causa, e contanto que saibamos também, que em Deus, tais perfeições se encontram num ato maior e, portanto, de um modo totalmente outro do qual se encontram nos seus efeitos criados, ou seja, equivocadamente.²⁷

De sorte que, conquanto saibamos que Deus possua estas perfeições – dado que, do contrário, não poderia comunicá-las às suas criaturas – não sabemos, todavia, e nem temos como saber, o “modus significandi” ou o “quomodo” elas se encontram em Deus. Há, portanto, semelhança entre Deus e as suas criaturas, no sentido de que as perfeições que encontramos nas criaturas, se encontram certamente em Deus. No entanto, há também uma infinita dissemelhança entre Deus e as suas criaturas, pois verdadeiramente tais perfeições existem em Deus de um modo que excede de muito à maneira como existem nas suas criaturas. Declina o Aquinatense, fazendo referência a esta semelhança e dessemelhança simultânea que existe entre Deus e as suas criaturas:

Assim, também, Deus confere a todas as coisas as perfeições e, por isso, tem ao mesmo tempo semelhança e dissemelhanças (*similitudinem habet et dissimilitudinem simul*) com todas elas.²⁸

E neste ínterim, nem adiantaria se recorrer ao expediente de que tais perfeições se encontram em Deus de modo supereminente. Com efeito, de forma alguma isto responderia à questão sobre o “quomodo” estão nEle estas perfeições. Porém, podemos vislumbrar algo

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

²⁷ *Idem. Ibidem. I, XXXI, 1 (280)*: “Com efeito, dissemos que todas as perfeições (*omnis perfectiones*) que há nas outras coisas são atribuídas a Deus (*Deo attribui*) como os efeitos estão nas suas causas equívocas (*effectus in suis causis aequivocis invenitur*). Esses efeitos estão em suas causas virtualmente (*effectus in causis sunt virtute*), como o calor está no sol.” (Os parênteses são nossos).

²⁸ *Idem. Ibidem. I, XXIX, 1 (270)*. (O parêntese é nosso).

deste mistério, se nos debruçarmos sobre outra característica das causas equívocas. Sem embargo, a virtude do sol, embora contenha – de algum modo – a perfeição do calor, não está restrita a ela. De fato, verificamos que o sol não causa apenas o calor, mas também a *secura*, que no fogo, é algo distinto do calor. Ora, isto nos faz conhecer que o que existe de forma dividida e múltipla nos efeitos – as perfeições – existe de forma simples e una nas suas respectivas causas equívocas. E exatamente isto, torna tais causas mais eminentes do que os efeitos produzidos por elas. Logo, sem embargo, em Deus, todas as perfeições das criaturas existem de forma totalmente simples e una²⁹:

(...) pela mesma virtude (*Per eadem autem virtutem*) pela qual o sol produz o calor, produz também muitos outros efeitos (*multos alios effectus*) nos corpos inferiores como, por exemplo, o de secá-los. Assim, atribuem-se ao sol, por uma única virtude (*per unam virtutem*), o calor e a *secura*, as quais, no fogo, são qualidades diversas (*qualitates diversae*). Do mesmo modo necessariamente atribuem-se a Deus, por uma só virtude (*unam eius virtutem*), as perfeições de todas as coisas (*omnium perfectiones*), que a estas convêm segundo formas diversas (*diversas formas conveniunt*).³⁰

E há mais. Com efeito, em Deus isto acontece de forma infinitamente mais completa. Destarte, não podendo haver nEle nada acidental, tais perfeições, além de existirem unificadas, são o que Ele é, e o que Ele é, por sua vez, é absolutamente simples. Ou seja, tais perfeições, na deidade, são unas, não somente entre si, senão que também se unificam com o próprio ser de Deus. Por conseguinte, em Deus, a “(...) virtude não é diversa da sua essência (*virtus non est aliud a sua essentia*), porque não pode haver em Deus alguma coisa acidental (*cum ei nihil accidere possit*) (...)”³¹.

Logo, em Deus, as perfeições se identificam com o seu ser, mas o ser de Deus, por sua vez – sendo idêntico à sua essência, e esta, por seu lado, sendo o próprio *Esse Subsistens* – nos assegura, doravante, que devemos fazer duas outras asserções. Primeiro, que todas as perfeições existem em Deus. Em verdade, devem existir, porquanto sendo Deus o *Ipsum Esse*

²⁹ *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C: “Porque um efeito que não se iguala ao poder de sua causa eficiente (*effectus non adaequans virtutem causae agentis*) recebe a semelhança da causa (*recipit similitudinem agentis*), não segundo a mesma razão (*non secundum eadem rationem*), mas de maneira deficiente: *de modo que o que nos efeitos se encontra dividido (divisim) e múltiplo (multipliciter), na causa (in causa) se encontra simples (simpliciter) e uno (eodem modo)*. O sol, por exemplo, sendo uma só energia, produz formas variadas e múltiplas nas esferas inferiores. *Da mesma maneira, como foi dito acima, as perfeições de todas as coisas (omnes rerum perfectiones) que estão divididas (divisim) e multiformes (multipliciter) nas criaturas (in rebus creatis) preexistem em Deus unificadas (in Deo praeexistunt unite)*.” (Os itálicos e os parênteses são nossos).

³⁰ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXI, 1 (280). (Os parênteses são nossos).

³¹ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

Subsistens – e sendo toda perfeição oriunda do “esse” – todas e quaisquer perfeições são devidas a Deus. Ademais, Ele as possui de um modo que, conquanto nos permaneça vedado conhecer, nos concede ao menos saber que não afetam e nem comprometem a sua absoluta simplicidade. Com outras palavras, é justamente por ser maximamente uno e simples em seu ser, que Deus é o próprio ser, e, portanto, que possui também – e em grau máximo – todas as perfeições cabíveis ao ser. É o que conclui o Frade Mendicante: “(...) Deus, por ser único ser simples (*Deus per unum simplex suum esse*), possui todas e quaisquer perfeições (*omnimodam perfectionem possidet*).³²

Ora bem, com todos estes dados, só nos certificamos de uma coisa, vale dizer, que as perfeições que encontramos nas criaturas, encontrando-se nelas espalhadas e em graus diversos, encontram-se de um modo inteiramente distinto de como se encontram na unidade divina. O que nos leva a concluir, por conseguinte, que nada pode ser atribuído univocamente a Deus e às criaturas. De fato, quando uma perfeição é atribuída à criatura, é atribuída querendo significar algo distinto das demais perfeições desta mesma criatura. Desta sorte, o nome – que designa uma dada perfeição da criatura – de certa forma a circunscreve, fazendo-nos assim compreendê-la melhor, a saber, enquanto distinta das demais criaturas. Assim, por exemplo, quando se diz de um homem que é sábio, declina-se tal perfeição, enquanto esta é distinta da essência do homem e do seu ser, bem como das suas outras perfeições. Destarte, as perfeições de cada homem, também o tornam distinto dos demais indivíduos da mesma espécie.

No entanto, quando dizemos de Deus, que é sábio, dizemo-lo segundo a sua essência e o seu ser, que é simplicíssimo. Em Deus, a sabedoria não é uma perfeição distinta do seu ser ou da sua essência, nem tampouco das suas demais perfeições. De tal modo que tudo o que está em Deus é o seu próprio *Ato Puro de Existir*: “(...) nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum (...)”³³. E, como desconhecemos o que seja este *Ato*, desconhecemos, por conseguinte, o modo como ele é, e, *ipso facto*, como as ditas perfeições são nele. Donde, afinal, não se pode dizer sábio de Deus e do homem univocamente, ou seja, segundo a mesma razão. E o mesmo ocorre – ratificamos – com todos os demais nomes. Daí, que nenhum deles possa ser aplicado a Deus e à criatura segundo a mesma razão.³⁴

³² *Idem. Ibidem.* I, XXI, 1 (280).

³³ *Idem. Ibidem.* I, XXXII, 2 (285): “(...) em Deus não há coisa alguma que não seja o próprio ser divino (...)”.

³⁴ *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 5, C: “Assim, quando o nome de alguma perfeição é dito de uma criatura, significa essa perfeição como distinta (*distinctam*), por definição, das outras. Por exemplo, quando se atribui a um homem o nome de *sábio*, expressamos uma perfeição distinta (*distinctam*) da essência do homem (*essentia hominis*), de sua potência (*et a potentia*), de seu ser (*et ab esse ipsius*) etc. Ao contrário, quando atribuímos esse

Finalmente, isto acarreta, ademais, um corolário desalentador para o metafísico, vale lembrar, que, tudo quanto dissermos de Deus a partir das suas criaturas, di-lo-emos de forma equívoca, isto é, desconhecendo sempre o “quomodo” tal perfeição se realiza na absoluta simplicidade e unidade divina. Enfim, e como parece não haver meio-termo entre o unívoco e o equívoco, sendo-nos vedado conhecer o que é a essência divina em si mesma, tudo quanto dissermos sobre Deus será então equívoco também. Observa Gilson, com exatidão, o *status quaestionis* até aqui:

Y como entre o lo unívoco y lo equívoco, ningún término medio parece concebible, debemos concluir que todo cuanto decimos de Dios a partir de las criaturas no se aparta de lo equívoco; lo que, desde el punto de vista de la teología natural, no deja de ser desalentador.³⁵

2.2. Causalidade e Analogia

Agora bem, Santo Tomás parece mesmo modificar esta conclusão precedente, mas não de todo. Até onde temos conhecimento, Tomás parece nunca haver dito que os nomes que damos a Deus deixam de ser equívocos, senão que podem não ser puramente equívocos. Desta feita, ele modifica, de fato, a conclusão precedente. E o faz, por seu turno, distinguindo, entre os equívocos, a pura equivocidade daquilo que ele chamará exatamente de analogia. É o que pensa Gilson: “No parece haber dicho nunca que los nombres que damos a Dios no sean equívocos, sino tan sólo que non son puramente equívocos”³⁶.

mesmo nome a Deus, não pretendemos significar algo que seja distinto (*distinctum*) de sua essência (*ab essentia*), de sua potência (*vel potentia*) ou de seu ser (*vel esse ipsius*). Assim, quando o nome *sábio* é atribuído ao homem, ele circunscreve de alguma maneira e compreende a realidade significada (*comprehendit rem significatam*), ao passo que, quando é atribuído a Deus, deixa a realidade incompreendida (*rem significatam ut incomprehensam*) e ultrapassando a significação do nome (*excedentem nominis significationem*). Fica evidente: este nome *sábio* não é atribuído a Deus e ao homem segundo a mesma razão (*secundum eandem rationem*). O mesmo vale para os outros nomes. Portanto, nenhum nome é atribuído univocamente a Deus e à criatura (*nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur*).” (Os parênteses são nossos).

³⁵ GILSON. *Op. Cit.* p. 154: “E como entre o unívoco e o equívoco, nenhum termo médio parece concebível, devemos concluir que tudo quanto dissermos de Deus, a partir das criaturas, não se aparta do equívoco; o que, desde o ponto de vista da teologia natural, não deixa de ser desalentador.” (A tradução é nossa).

³⁶ *Idem. Op. Cit.*: “Não parece haver dito nunca que os nomes que damos a Deus não sejam equívocos, senão tão somente que não são puramente equívocos.” (A tradução é nossa). O nome dado ao capítulo da *Summa Contra os Gentios*, no qual ele trata da equivocidade é justamente: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XXXIII: “Quod Non Omnia Nomina Dicuntur de Deo et Creaturis *Pure Aequivoce*.” (O itálico é nosso). Na verdade, ao longo de todo este capítulo, Tomás retoma diversas vezes a mesma expressão: *Idem. Ibidem*. I, XXXIII, 1 (290): “(...) non quicquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem”. (O

Há, portanto, entre a pura equivocidade e a univocidade, realmente um termo médio, a saber, a analogia. Com efeito, se a pura equivocidade consiste numa total diversidade de razões entre os nomes, e a univocidade, de sua sorte, numa completa identidade de razões entre os termos, a analogia, ao contrário, designa sempre uma relação de proporção entre os nomes, que indica e implica, por sua vez, uma certa ordenação entre as realidades que estes nomes significam nas coisas. De fato, na equivocidade ocorre que um mesmo nome é aplicado a coisas totalmente diversas, e tal identidade de termos, por seu lado, não significa nada além do fato mesmo casual e acidental de estes nomes terem sido designados para significar, nestas coisas, realidades absolutamente diferentes. Quando há univocidade, porém, os nomes atribuídos a diversas realidades possuem o mesmo sentido em todas elas, ou seja, significam a mesma realidade e do mesmo modo.

Agora bem, já na analogia, os nomes aplicados a duas realidades possuem uma semelhança de sentido que ultrapassa o fato mesmo de serem iguais quanto à designação e por isso mesmo não são mais puramente equívocos. Todavia, também não são unívocos, porquanto, ainda que signifiquem, sem embargo, uma única e mesma realidade, não a significam mais do mesmo modo, isto é, na mesma proporção. Neste sentido, por exemplo, embora a urina e o remédio sejam ditos sãos, não são ditos da mesma maneira, visto que a urina é dita sã, enquanto é efeito da saúde, ao passo que o remédio é dito sã, enquanto é causa da saúde. Não existe, desta sorte, uma inteira identidade de razão entre os nomes. Significam, pois, a mesma realidade, qual seja, a saúde, mas não da mesma forma, ou seja, uma a significa enquanto efeito e a outra, enquanto causa. Define Tomás a analogia:

E este modo médio de comunicação (*modus communitatis medius*) está entre a pura equivocidade (*puram aequivocationem*) e a simples univocidade (*simpliciter univocationem*). Nos nomes ditos por analogia (*analogice dicuntur*), não há nem unidade da razão (*una ratio*), como nos nomes unívocos (*in univocis*), nem total diversidade (*nec totaliter diversa*) de razões, como nos nomes equívocos (*in aequivocis*); mas o nome que é assim tomado em vários sentidos significa proporções diversas (*diversas proportiones*) a algo uno (*ad aliquid unum*), como por exemplo *sadio* dito da urina significa um sinal de saúde do animal; dito do remédio significa uma causa da mesma saúde.³⁷

itálico é nosso). *Idem. Ibidem.* I, XXXIII, 1 (291): “Non igitur secundum *puram aequivocationem* aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur”. (O itálico é nosso); *Idem. Ibidem.* I, XXXIII, 2 (292): “(...) non dicuntur de Deo secundum *puram aequivocationem*”. (O itálico é nosso). *Idem. Ibidem.* I, XXXIII, 3 (293): “Non igitur secundum *puram aequivocationem* dicuntur huiusmodi de Deus et aliis rebus”. (O itálico é nosso).

³⁷ *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 5, C. (Os parênteses são nossos).

Destarte, a pura equivocidade se dá, quando duas coisas nada têm em comum, salvo o nome. Desta sorte, na verdade, em si mesmas, elas nada têm em comum, senão apenas a unidade do nome, e isto por mera casualidade. O nome, na pura equivocidade, exceto por ser acidentalmente igual para ambas as coisas, não implica e nem indica, efetiva e concretamente, nenhuma ordenação ou relação de tais coisas com uma terceira que lhes fosse eventualmente comum, ou mesmo entre elas próprias. Discorre Santo Tomás sobre a equivocidade:

Com efeito, entre as coisas equívocas por acaso não há ordem alguma ou relação recíproca, mas só acidentalmente (*per accidens*) se dá o mesmo nome (*unum nomen attribuitur*) a coisas diversas (*diversis rebus*); porque o nome dado a uma não implica ordenação à outra.³⁸

Mas, com efeito, não é isto que se dá entre Deus e as criaturas. De fato, há entre Deus e as criaturas uma verdadeira relação de causalidade, pois Deus é a causa de todas elas, que são os seus efeitos. E os nomes atribuídos a Deus são dados segundo esta mesma causalidade. Por isso mesmo, há neles mais que uma simples unidade de termos, procedente de uma pura equivocação, isto é, de uma mera casualidade. Diz o Aquinate:

Ora, isto não se dá com os nomes que atribuímos a Deus e às criaturas, já que, nestes nomes, considera-se a ordem segundo a relação de causa e efeito (*in huiusmodi nominum comunitate ordo causae et causati*), como resulta do que se disse. Logo, não é segundo pura equivocação (*non secundum puram aequivocationem*) que uma coisa predica-se (*rebus praedicatur*) de Deus e das criaturas.³⁹

Sem embargo, com relação a Deus e as criaturas, existe uma real ordenação que os liga, fundada, pois, num verdadeiro laço causal existente entre eles, no qual o efeito deve realmente preexistir na causa. De sorte que o nome dado ao efeito, expressa verdadeiramente algo que se encontra na causa. Daí, que podemos, nas coisas análogas, conhecer, de certo modo, a causa pelos efeitos. Por conseguinte, nos é possível falar então de Deus, a partir das suas criaturas, ou seja, a partir dos nomes que damos aos seus efeitos, sem sucumbir na equivocidade pura. É a conclusão a que chega Santo Tomás:

Além disso, quando um nome predica-se de várias coisas (*unum pluribus*) segundo pura equivocação (*pura aequivocationem*), não

³⁸ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXIII, 1 (291). (Os parênteses são nossos).

³⁹ *Idem. Ibidem*. (Os parênteses são nossos).

podemos por meio de uma delas chegar ao conhecimento das outras, porque o conhecimento das coisas não depende dos termos (*cognitio rerum non dependet ex vocibus*), mas da significação conceitual dos mesmos. Ora, por meio daquilo que descobrimos nas demais coisas (*in rebus aliis*), chegamos ao conhecimento das coisas divinas (*divinorum cognitionem pervenimus*), como se verifica pelo já dito. Logo, não é pura equivocação (*puram aequivocationem*) que tais semelhanças dizem-se de Deus e das coisas.⁴⁰

Ora, é a esta forma de falar de Deus, a partir das suas criaturas, sem, contudo, cair na pura equivocidade, que Santo Tomás chama justamente de analogia. É o que conclui Gilson: “Esta manera de hablar ‘no del todo equívocamente’ de Dios, es precisamente lo que Santo Tomás llama analogía.”⁴¹

Agora bem, à parte todo dissídio que medra nas obras dos tratadistas, forçosamente temos de reconhecer que o fundamento da analogia reside, pois, na relação entre causa e efeito. E tal relação, por seu lado, existe irrefragavelmente entre Deus e as criaturas. Destarte, neste sentido, forceja que reconheçamos também, que o efeito é sempre, de algum modo, semelhante à sua causa, e que esta última, ademais, o contém de alguma forma mais eminente. Portanto, a semelhança entre Deus e as criaturas deve, certamente, ultrapassar o plano da pura equivocidade, que consiste, pura e simplesmente, na casualidade acidental de terem o mesmo vocábulo. Há, pois, entre Deus e as criaturas, uma semelhança que atinge as coisas mesmo. Afere Tomás de Aquino:

Além disso, onde há pura equivocação (*puram aequivocationem*) não se atende nenhuma semelhança nas coisas (*nulla similitudo in rebus*), senão somente à unidade de nome (*solum unitas nominis*). Ora, nas coisas há, de certo, semelhança com Deus (*Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis*), como se verifica em capítulo precedente. Logo, resta que não se afirma de Deus segundo pura equivocação (*secundum puram aequivocationem*).⁴²

⁴⁰ *Idem. Ibidem.* I, XXXIII, 3 (293). Podemos começar a responder, desde já, ao menos parcialmente, àquela interrogação basilar, a saber, se é possível, por meio das criaturas – isto é, dos seus efeitos – conhecer algo mais de Deus, além do fato mesmo de que Ele existe? Sim. E quem no-lo afirma é o próprio Santo Tomás: *Idem. Suma Teológica.* I, 12, 12, C: “No entanto, como são efeitos que dependem da sua causa, podemos ser por eles conduzidos a conhecer de Deus *se é (ant est)*; e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como à causa primeira universal (*cognoscamus de ipso ea quae necesse es ei convenire secundum quod est prima omnium causa*), que transcende todos os seus efeitos (*excedens omnia sua causata*).” (Os parênteses são nossos). (Os parênteses são nossos).

⁴¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 155: “Esta maneira de falar, ‘não de todo equivocamente de Deus’, é precisamente o que Santo Tomás chama de *analogia*.” (A tradução é nossa).

⁴² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios.* I, XXXIII, 2 (292). (Os parênteses são nossos).

Assim, o princípio de causalidade é o único elo capaz de ligar a criatura ao Criador, a única via que nos permite remontar da criatura ao Criador. Prova disto, é que o princípio de causalidade fora um adminículo indeclinável, para que pudéssemos findar o trâmite de uma demonstração apodítica da existência de Deus. Assim o fizeram também, de resto, todos os filósofos e todos os teólogos de antanho. É ao que alude o Frade de Roccasecca:

Além disso, a equivocação terminológica (*aequivocatio nominis*) impede o processo de argumentação (*processum de argumentationis impedit*). Por isso, se nenhuma coisa predica-se de Deus e das criaturas senão por equivocidade, nenhuma argumentação poderá ser realizada partindo-se das criaturas para Deus (*nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum*). Ora, em todos os que falaram das coisas divinas, nota-se justamente o contrário (*Cuius contrarium patet*).⁴³

Ademais, o que Tomás espera com a sua doutrina da analogia não é senão isto mesmo, qual seja, fornecer instrumentos ao teólogo e ao metafísico, a fim de que possam falar de Deus, sem com isso cair na pura equivocidade, isto é, numa abordagem falaciosa. Espera ele salvaguardar também a obra de toda uma tradição filosófica e teológica, a qual defende que se possa chegar ao Criador pela criatura. A respeito dos nomes divinos, assinala o Frade Mendicante:

Mas também não é atribuído de maneira completamente equívoca (*pure aequivoce*) como alguns o disseram. Neste caso, nada se poderia conhecer de Deus a partir das criaturas (*ex creaturis nihil posset cognosci de Deo*), nada demonstrar a seu respeito (*nec demonstrari*); sempre se cairia na falácia da equivocidade (*sed semper incideret fallacia aequivocationis*). Isso vai contra o testemunho tanto dos filósofos que demonstram muitas coisas a respeito de Deus, quanto do próprio Apóstolo, dizendo aos Romanos: “Perfeições invisíveis de Deus se tornam conhecidas por suas obras.”⁴⁴

Sem embargo, tal tradição, se abandonada à tese da pura equivocação, perderia todo o seu sentido e valor, ao menos no que toca à “teodiceia” ou “teologia natural”. Verifica-se assim que, mesmo quando rompe com a tradição num determinado ponto, o Aquinate não o faz, senão adrede esmerando retornar a ela por uma argumentação mais sólida.

⁴³ *Idem. Ibidem.* I, XXXIII, 4 (194). (Os parênteses são nossos).

⁴⁴ *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 5, C. (Os parênteses são nossos).

No caso, ele espera salvaguardar das intérminas querelas entre os teólogos, principalmente, a demonstrabilidade racional da existência de Deus. Para o Aquinate, tal demonstração só é exequível, se ela for factível pelas criaturas sensíveis, origem de todos os nossos conhecimentos. E as criaturas, por seu turno, só nos podem levar a um conhecimento certo sobre Deus, se guardarem dEle alguma semelhança. Ora, esta semelhança existe e funda-se no princípio de causalidade. Mais precisamente ainda, na relação que se estabelece entre toda causa e seu efeito, a saber, uma relação de proporção, segundo a qual o efeito assemelha-se à sua causa, e preexiste nela de forma mais eminente.

Tal relação é, pois, exatamente a analogia, que nos faz conhecer que as perfeições que encontramos nas criaturas existem em Deus num grau supereminente – cujo “quomodo”, aliás, desconhecemos – como o efeito na sua causa. A analogia, enfim, nos permite saber que se pode predicar um nome a Deus e às criaturas, sem sucumbir na pura equivocidade. Afinal, sem a analogia, todo e qualquer discurso sobre Deus não passaria de paralogismos ou sofismas, pois só podemos conhecê-Lo por meio de analogias com as suas criaturas. É o que acentua o Frade Dominicano:

(...) se os nomes dizem-se de Deus e das criaturas só por pura equivocidade (*omnino aequivoce*), por meio deles (*per illa nomina*) não chegaríamos à intelecção de Deus (*Deo intelligimus*), visto que só conhecemos as significações destes nomes enquanto aplicam-se às criaturas. Logo, inutilmente (*Frustra igitur*) provar-se-ia de Deus (*probaretur de Deo*) ser ele ente (*quod Deus est ens*), bom, ou coisas semelhantes.⁴⁵

Portanto, urge é admitir que, seja lá como for, todo efeito tenha um vínculo inalienável com a sua causa, e, que neste vínculo indeclinável, se funda inelutavelmente a analogia. Na verdade, a falar com maior exaço, a analogia não é senão este vínculo mesmo, ou seja, a própria relação de proporção existente de maneira inolvidável entre toda causa e seu efeito. A analogia é, pois, este elo perdido entre a univocidade pura e a pura equivocidade. Desta feita, é o *fio de Ariadne*, a ponte entre dois extremos, o termo médio – inclusive o único – que nos faz chegar ao princípio e fundamento de todas as coisas que são: Deus. A analogia é o côngruo entre a criatura e o Criador; finalmente, é o corolário espontâneo do princípio de causalidade. Salienta Etienne Gilson:

⁴⁵ *Idem. Suma Contra os Gentios. I, XXXIII, 5 (295).*

Para evitar el equívoco puro, es preciso apoyarse en la relación que une todo efecto con su causa, único vínculo que nos permite remontar, sin posible error, de la criatura hasta el creador. Ésta es la relación que Santo Tomás llama analogía, es decir, proporción.⁴⁶

2.3. Os Dois Modos de Analogia

Agora bem, uma vez tendo estabelecido em que consiste a analogia, Tomás passa a distinguir, com maior precisão, duas espécies de analogia, ou seja, dois modos possíveis de relação de proporção entre causa e efeito.

A primeira espécie se refere a quando várias coisas, conquanto de modo diverso, encontram-se ordenadas a uma só. É desta forma que se fala, a um só tempo, de uma urina sã ou de uma medicina sã, etc. Com efeito, nos valemos desta identidade de predicados, enquanto a urina é sinal da saúde ao passo que a medicina é a sua causa. E o que fundamenta, por demais, esta similitude de perfeições, é um terceiro e único termo, qual seja, o animal que é propriamente sã.⁴⁷

Note-se que nesta primeira forma de analogia, o que une as diversas coisas entre si, não é propriamente a causalidade entre elas, mas, sim, o fato de elas se relacionarem e ordenarem-se a um terceiro termo. É somente mediante este terceiro termo, e pela relação direta com ele, que elas se vinculam. E se vinculam a ele de maneiras diversas: a urina, enquanto é sinal da saúde; o alimento, enquanto a conserva; e, finalmente, o medicamento, enquanto a produz. Digamos, enfim, desde já, que este tipo de analogia é uma analogia em sentido lato. Ademais, ela não convém a Deus, visto que Deus não pode estar ordenado a nada, senão que Ele próprio é o princípio de todas as coisas, e todas as coisas é que estão ordenadas a Ele. É o que afirma Tomás:

⁴⁶ GILSON. *Op. Cit.* p. 156: “Para evitar o equívoco puro, é preciso apoiar-se na relação que une todo efeito com sua causa, único vínculo que nos permite remontar, sem possível erro, da criatura ao creador. Esta é a relação que Santo Tomás chama analogia, isto é, proporção.” (A tradução é nossa).

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XXXIV, 1 (297): “Primeiro, enquanto várias coisas têm relação com uma só (*multa habent respectum ad aliquid unum*), por exemplo, com relação a uma só saúde (*unam sanitatem*), o animal é dito sã, enquanto sujeito (*animal dicitur sanum ut eius subiectum*); o remédio, enquanto causa (*medicina ut eius effectivum*); o alimento, enquanto a conserva (*cibus ut conservativum*); e a urina, como seu sinal (*urina ut signum*).” (Os parênteses são nossos). Na *Summa Theologiae* Tomás também explica esta primeira forma de analogia: *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C: “(...) porque muitos são proporcionais a um único (*multa habent proportionem ad unum*), como sadio se diz de remédio e da urina porque um e outro têm relação com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa.” (O parêntese é nosso).

Assim sendo, os nomes não se dizem de Deus e das outras coisas por analogia conforme o primeiro modo (*nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum*), pois neste caso dever-se-ia admitir algo anterior a Deus (*aliquid Deo ponere prius*) (...).⁴⁸

Ora bem, há um segundo modo de analogia, desta vez em sentido estrito, porquanto também estritamente fundado no princípio de causalidade. Desta sorte, já não se trata mais de um vínculo que une duas coisas através de relações diversas que elas mantêm com um terceiro termo em comum, mas, sim, em virtude de um vínculo que as une, uma à outra diretamente, mediante uma relação que se estabelece entre as duas. E esta relação, com efeito, é justamente a relação de causalidade, posto que, nesta forma de analogia, uma coisa se vincula a outra enquanto uma é precisamente causada pela outra. É o efeito que se ordena à causa. Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás explica este segundo modo de analogia:

Segundo, ao se atender não à ordenação ou relação de duas coisas em vista de uma terceira, mas em vista de uma delas (*unum ipsorum*). Assim, por exemplo, se diz *ente* da substância e do acidente, enquanto o acidente relaciona-se com a substância, e não enquanto a substância e o acidente referem-se a uma terceira coisa (*non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur*).⁴⁹

Neste sentido – atendo-nos ao exemplo acima da saúde – fala-se de uma pessoa sã, enquanto a sua saúde é efeito de um medicamento que a causa. Observe-se, então, que neste interstício, não se interpõe entre as duas coisas um suposto terceiro termo em comum, nem uma relação distinta da de causalidade entre ambas, mas o que as une de imediato é unicamente o fato de o medicamento ser a causa, e a saúde da pessoa ser o efeito gerado exatamente pelo influxo da causa. Aqui se realiza, plenamente, o sentido da analogia, vale dizer, o de ser uma relação de proporção fundada exclusivamente no princípio de causalidade. Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino explica esta segunda forma de analogia, da seguinte maneira: “(...) porque um é proporcional ao outro (*unum habet proportionem ad alterum*), como *sadio* se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal”⁵⁰.

Tenha-se presente ainda que, inobstante a íntima ligação que une causa e efeito aqui, os termos, ainda sim, não são usados de forma unívoca à causa e ao efeito. Não se diz, por

⁴⁸ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXIV, 1 (297). (Os parênteses são nossos).

⁴⁹ *Idem. Ibidem*. I, XXXIV, 1 (297). (Os parênteses são nossos).

⁵⁰ *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 5, C. (Os parênteses são nossos).

exemplo, que o remédio está em boa saúde como a pessoa sã; nem, tampouco, que a pessoa sã, que fez uso do medicamento, seja sã da mesma maneira que o medicamento o é. A forma com que este predicado, vale dizer, a saúde, se realiza na causa e no efeito, é, pois, diversa. Aponta Gilson para este aspecto: “Por supuesto, que cuanto se dice que una medicina es sana, no se pretende que este en buena salud; el término *sano* no es, pues, *puramente unívoco* para el remedio y para el enfermo (...)”⁵¹.

Sem embargo, é exatamente esta a relação de analogia existente entre algumas perfeições criadas e Deus, conforme indica o próprio Tomás: “É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia (...)”⁵². Com efeito, se, por um lado, todas as perfeições das criaturas lhe são devidas, precisamente enquanto Ele as causa, por outro, todavia, não se encontram nEle da mesma forma que nelas. De fato, os nomes que designam as perfeições que encontramos nas criaturas e que aplicamos, doravante, a Deus, não são puramente equívocos, porque existem em Deus como todo efeito preexiste em sua causa. Porém, não são puramente unívocos, porquanto o modo como estas perfeições existem em Deus é distinto do modo como existem nas criaturas. De sorte que os nomes que significam tais perfeições não são atribuídos a Deus, nem unívoca e nem equivocadamente, senão por certa congruência, isto é, analogicamente.⁵³

Por conseguinte, tais nomes não podem ser atribuídos a Ele do mesmo modo como os atribuímos às criaturas, como se fossem sinais de uma única e mesma realidade. Onde, atribuir os nomes pelos quais designamos as perfeições das criaturas a Deus, conquanto não nos faça cair na pura equivocidade – porquanto tais perfeições realmente pertencem a Deus como ao seu princípio e causa⁵⁴ – também não nos reduz à simples univocidade, já que as dadas perfeições que estes nomes significam, também não se realizam em Deus da mesma maneira que nas criaturas. Na verdade, é justamente porque não se realizam em Deus do mesmo modo que nas criaturas, que não podem ser atribuídas a Ele da mesma forma como são atribuídas a elas. Destarte, não pode haver nos nomes que damos a Deus e às criaturas: nem pura univocidade, nem equivocidade pura. Há, sim, analogia, que é o modo de atribuição

⁵¹ GILSON. *Op. Cit.* p. 156: “Por certo que, quando se diz que uma medicina é sã, não se pretende que esteja em boa saúde: o termo *são* não é, pois, *puramente unívoco* para o remédio e para o enfermo (...)”. (A tradução é nossa).

⁵² *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 5, C.

⁵³ *Idem. Ibidem:* “É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia (*aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice*), nem equívoca (*non aequivoce pure*) nem univocamente (*neque univoce*).” (Os parênteses são nossos).

⁵⁴ *Idem. Ibidem:* “(...) tudo o que é atribuído a Deus e à criatura (*quidquid dicitur de Deo et creaturis*) é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus (*ordo creature ad Deum*) como a seu princípio e à sua causa (*ut ad principium et causam*) (...)”. (Os parênteses são nossos).

que medeia entre o puro unívoco e o puro equívoco, conforme atesta o próprio Tomás: “Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem”⁵⁵.

Ora bem, como desconhecemos o “modo” como as perfeições que estes nomes significam se realizam em Deus, não podemos, tampouco, derivar deste conhecimento analógico, nenhum conceito positivo da essência divina. A única coisa que sabemos é que, por ser Deus infinito, as perfeições das criaturas se realizam nEle também de uma forma infinita, cujo “quomodo” nos escapa. Em Deus, como diz Tomás de Aquino, “(...) preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas”⁵⁶. Daí que, as perfeições das coisas, tal como as encontramos nelas, não se encontram em Deus. No entanto, ao mesmo tempo se deve dizer também, que dadas perfeições se encontram em Deus, sim, só que de um modo infinitamente mais supino – intangível, inclusive, para nós – do modo como se encontram nas criaturas.

Donde, falar de Deus por meio de analogia com os nomes das perfeições que retiramos das criaturas – ou seja, segundo o “modo” como tais perfeições se realizam nas criaturas – consiste apenas em dizer que Ele é, só que de uma forma infinitamente mais eminente – inefável, aliás, para nós – o que as ditas criaturas possuem enquanto perfeições próprias. Em outras palavras, as coisas não são o que Deus é, mas Deus é, e de forma supereminente – isto é, segundo a sua própria essência, que é o seu próprio ser infinito – o que as coisas são. Compendia Gilson com exatidão:

Signos y efectos de Dios, las perfecciones de las cosas no son lo que Dios mismo es; mas Dios es, de un modo infinitamente más alto, lo que las cosas son. Hablar de Dios por analogía es, pues decir, en cada caso, que Dios es eminentemente una determinada perfección.⁵⁷

⁵⁵ *Idem. Ibidem*: “E este modo médio de comunicação está entre a pura equivocidade e a simples univocidade.”

⁵⁶ *Idem. Ibidem*: “(...) praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.”

⁵⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 157: “Signos e efeitos de Deus, as perfeições das coisas não são o que Deus mesmo é, mas Deus é, de um modo infinitamente mais alto, o que as coisas são. Falar de Deus por analogia é, pois, dizer, em cada caso, que Deus é eminentemente uma determinada perfeição.” (A tradução é nossa).

3. A Analogia e a Essência Divina

Compreender em que consiste e qual seja o alcance deste conhecimento analógico, tem sido objeto de inúmeros estudos e cipoais ao longo dos séculos. Não por isso, entretanto, devemos crer que Tomás se tenha detido demasiado neste assunto. A bem da verdade, os textos nos quais o Santo trata da doutrina da analogia são pouco numerosos. Não obstante, tais textos são de uma clareza inconfundível, a ponto de não deixarem margem para a mínima dúvida.

Aqueles, no entanto, que esperam encontrar nesta doutrina algo mais do que ela parece nos oferecer, supõe-se que aspirem, com isso, encontrar nela elementos que possam tornar menos imperfeito, o conhecimento que o próprio Santo Tomás admite que a razão natural possa obter, nesta vida, a respeito de Deus. Talvez seja esta mesma a causa das intermináveis querelas que se deram entre os eruditos, sobre o sentido desta noção, ao longo dos séculos. A respeito das razões que levaram o conceito de analogia para a frente dos debates entre os comentadores, diz Gilson: “Tal vez pueda hallarse la razón en su natural deseo de librar de una miseria demasiado clara, el conocimiento que de Dios nos concede Santo Tomás de Aquino”⁵⁸.

Sem embargo, franquear os limites da razão em teologia natural tem sido motivo de intérminos cipoais entre os comentadores do tomismo. Há, inclusive, aqueles que acreditam poder encontrar na analogia, fonte capaz de nos lograr conhecimentos quase positivos a respeito da essência divina, ou seja, conhecimentos que nos consigam fazer conceber – ainda que obscuramente – o que seja esta essência.⁵⁹ Contudo, não perfilhamos a concepção desta tradição. Ao contrário, compartilhamos da ideia daqueles que defendem que a melhor forma de se adentrar na doutrina da analogia de Tomás seja, precisamente, adotando-se no seu estudo, a atitude perfilhada pelo próprio autor, em toda a sua teodiceia, a saber, não abordar tal doutrina segundo o escopo conceitual, mas, sim, de acordo com o ato do juízo. Aponta o medievalista francês a este respeito:

⁵⁸ *Idem. Op. Cit.* p. 155: “Talvez se possa encontrar a razão em seu natural desejo de livrar de uma miséria demasiado clara, o conhecimento que de Deus nos concede Santo Tomás de Aquino.” (A tradução é nossa).

⁵⁹ *Idem. Ibidem*: “Llégase así poco a poco a hablar de la analogia como de una fuente de conocimientos casi positivos, que nos permitieran concebir más o menos confusamente la esencia de Dios.”; “Chega-se assim, pouco a pouco, a falar da analogia como de uma fonte de conhecimentos quase positivos, que nos permitiriam conceber, mais ou menos confusamente, a essência divina.” (A tradução é nossa).

Tal vez no sea sin embargo necesario forzar los textos tomistas para obtener los servicios que se esperan de esta noción. Basta con interpretarlos, como el mismo Santo Tomás lo hace, no en el orden del concepto, sino en el del juicio.⁶⁰

Com efeito, é na teoria do juízo que se encontra o plano existencial, que, segundo cremos, é o que há de mais peculiar ao pensamento de Tomás. De fato, como fartamente temos dito, em toda a obra de Tomás, viceja o primado do “esse”, com o qual nos deparamos, por seu turno, somente quando atingimos o escopo do juízo.

Portanto, muito se tem discutido entre os peritos em Tomás, sobre a natureza deste conhecimento analógico que acabamos de tentar descrever. Destarte, há aqueles doutos que acentuam o caráter negativo deste conhecimento, e, por conseguinte, ressaltam o seu aspecto agnóstico, enquanto que outros versados nesta mesma matéria salientam a natureza positiva desta mesma espécie de conhecimento sobre Deus. Assinala Gilson a existência destas duas facções entre os intérpretes:

Se ha discutido mucho sobre el sentido de esta doctrina, y mientras unos subrayaban tan fuertemente como podían el elemento de agnosticismo que comporta, los otros señalaban enérgicamente el valor positivo que incierra en nuestro conocimiento de Dios.⁶¹

A verdade em tudo isto, parece estar – reafirmamos uma vez mais – no modo como se aborda a questão. De fato, se avaliarmos o conhecimento analógico a partir do plano do conceito, que consiste, por sua vez, em definir a essência da coisa, dizendo o que cada coisa é, temos que reconhecer, então, que não existe meio-termo entre o unívoco e o equívoco. No plano do conceito, das duas uma: ou a analogia se reduziria a uma forma de univocidade pura, ou, ao contrário, ela consistiria numa pura equivocidade. Duas teses verdadeiramente inconciliáveis com a verdadeira doutrina analógica. É que, no plano conceitual, ou ocorre identidade das essências, que o conceito justamente define, e, então, entre os nomes, se encerra uma verdadeira univocidade, porquanto expressam duas coisas que realmente são iguais; ou há diversidade das essências, isto é, uma coisa não é o que a outra é, e, então, os

⁶⁰ *Idem. Op. Cit.*: “Talvez não seja, sem embargo, necessário forçar os textos tomistas para obter os serviços que se esperam desta noção. Basta interpretá-los, como o mesmo Santo Tomás o faz, não na ordem do conceito, senão na ordem do juízo.” (A tradução é nossa).

⁶¹ *Idem. Op. Cit.* p. 157: “Muito se tem discutido sobre o sentido desta doutrina, e, enquanto uns sublinhavam, tão fortemente como podiam, o elemento de agnosticismo que comporta, os outros assinalavam, energicamente, o valor positivo que encerra no nosso conhecimento de Deus.” (A tradução é nossa).

nomes comportam uma real equivocidade, não podendo, desta feita, serem atribuídos a coisas distintas cujas essências exprimem.

Entretanto, se trasladarmos esta discussão para o plano do juízo, ou seja, para o plano do existir (*esse*), então, sim, neste plano, poderíamos afinal encontrar o meio-termo entre o unívoco e o equívoco e, portanto, um real espaço para a doutrina da analogia.⁶² Com efeito, partindo da teoria do juízo, dizemos que todo juízo que afirmamos sobre Deus, embora mantenha a forma de um juízo de atribuição, ou seja, de um juízo que parece agregar ao existir divino uma perfeição a mais, é, na verdade, um juízo de existência, vale dizer, um juízo que não faz senão afirmar que uma determinada perfeição existe em Deus, conquanto ele não nos revele o “quomodo” ela exista em Deus. De fato, nos juízos de existência, a afirmação não intenciona dizer o “quod est” da coisa. E, além disso, como tudo o que existe em Deus se identifica com o “esse” divino – que é o próprio ser de Deus – todo juízo que atribua uma perfeição a Deus, não faz senão reafirmar o mesmo “esse” divino – na sua simplicidade irrefragável –, apenas que sob perspectivas distintas. Compendia Gilson:

Convienes en efecto observar que, en el caso de Dios, todo juicio, aunque presente la forma de un juicio de atribución, es en realidad un juicio de existencia. Al hablar, refiriéndose a Dios, de esencia, o de sustancia, o de bondad, o de sabiduría, no se hace sino repetir de él: es el *esse*. Por eso su nombre por excelencia es EL QUE ES.⁶³

⁶² *Idem. Op. Cit.*: “En el plano del concepto no hay término medio entre el unívoco y lo equívoco. Ahí ambas interpretaciones son inconciliables; pero dejarán, sin duda, de serlo si las trasladamos ao plano del juicio.”; “No plano do conceito, não há termo médio entre o unívoco e o equívoco. Aí, ambas as interpretações são inconciliáveis; porém, deixarão, sem dúvida, de sê-lo, se as trasladarmos para o plano do juízo.” (A tradução é nossa).

⁶³ *Idem. Ibidem.*: “Convém, com efeito, observar que, no caso de Deus, todo juízo, embora apresente a forma de um juízo de atribuição, é, na realidade, um juízo de existência. Ao falar, referindo-se a Deus, de essência, ou de substância, ou de bondade, ou de sabedoria, não se faz senão repetir dele: é o *esse*. Por isso seu nome por excelência é O QUE É.” (A tradução é nossa). Sobre a excelência deste nome – “AQUELE QUE É” – Tomás chega a dizer que, ontologicamente, isto é, em metafísica, tal nome, em virtude da sua própria origem – vem de ser (*esse*) – e também quanto à sua significação, é mais adequado que o próprio nome Deus para significar a natureza divina: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 13, 11, ad 1: “Portanto, deve-se dizer que o nome *Aquele que é* (*Quid est*) é um nome mais próprio de Deus do que o nome *Deus* (*magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus*), em razão da sua origem, a saber, vem *de ser* (*scilicet ad esse*), e em razão do modo de significar e co-significar, como foi explicado.” (Os parênteses são nossos). E ainda no mesmo artigo, Tomás explica e justifica a excelência deste nome. Com efeito, como em Deus a essência se identifica com o ser (*esse*), e como o nome deve significar a essência, fica claro que o nome *Aquele que é*, é o que mais propriamente designa a essência divina: *Idem. Ibidem.* I, 13, 11, C: “Por causa de sua significação, pois não designa uma forma, mas o próprio ser (*non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse*). Por isso, como o ser de Deus (*esse Dei*) é sua mesma essência (*sit ipsa eius essentia*), (...), é evidente que entre todos os nomes, este nomeia Deus com a maior propriedade (*nomina hoc maxime proprie nominat Deum*), porque cada coisa é nomeada por sua forma.” (Os parênteses são nossos). Entretanto, não quer com isso dizer o Aquinate que com este nome consigamos exprimir o que seja a essência divina em si mesma. Para que isto fosse possível, precisaríamos designar a essência divina colocando-a num gênero e numa espécie. Agora bem, ao identificar Deus com o *Ipsum Esse*, como que renunciamos a obter dele um conceito, dado que o ser enquanto tal é “universalíssimo” e

De fato, se perguntássemos se cada um dos atributos que predicamos a Deus existe nEle, diríamos, a princípio, que não. Com efeito, quereríamos com isso dizer, pois, que tais perfeições não existem nEle tal como existem nas criaturas. Sem embargo, nas criaturas estas perfeições existem de forma distinta e múltipla⁶⁴ – já que as criaturas são substâncias compostas – enquanto que, em Deus, ao contrário, dadas perfeições existem de maneira absolutamente simples e indivisa, porque Deus é absolutamente simples e uno, sendo a sua essência idêntica à sua substância, e esta, por seu lado, idêntica ao seu próprio existir (*esse*).

Agora bem, como ignoramos o que possa ser uma essência que seja unicamente o seu próprio ato de existir, ignoramos também, desta sorte, como estes atributos pertencem a Deus, embora reconheçamos que eles se encontrem de algum modo nEle, porquanto é Deus quem os comunica às criaturas. Desde este ponto de vista, é lógico que tal conhecimento dos atributos divinos não nos fazem conhecer, positivamente, o que Deus é em si mesmo, vale lembrar, em sua própria essência. É o que, com precisão, observa Gilson:

(...) puesto que no podemos concebir en modo alguno una esencia que sea sólo ato de existir, de ningún modo podemos concebir lo que Dios es, ni aun con la ayuda de tales atributos.⁶⁵

Sem embargo, sendo fiéis até o fim a esta percepção, que acabamos de expor, sobre a doutrina da analogia, usá-la, doravante, para fazer com que, por meio dela, Santo Tomás diga

não se encontra em gênero algum, nem em espécie alguma, e nem se presta, por conseguinte, a ser suscetível de conceito. Aliás, é justamente pela universalidade e indeterminação do nome “Aquele que é” – em virtude de ele designar o próprio *Esse Subsistens* – que ele se torna, então, o nome mais próprio para expressar a essência divina, que nos permanece, contudo, oculta e velada, inclusive sob este nome misterioso. Alude a isto Santo Tomás, quando diz no corpo do mesmo artigo: *Idem. Ibidem*: “Qualquer outro nome determina algum modo de ser, ao passo que o nome *Aquele que é* não determina nenhum modo de ser (*Quid est nullum modum essendi determinat*); ele é sem determinação (*habet indeterminate ad omnes*), e é por isso que o nomeia ‘mar infinito de substância’ (*et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum*.” (Os parênteses são nossos). Finalmente, tal nome é o menos inadequado para designar a Deus pela sua própria cosignificação. De fato, este nome está no presente, e por isso é mais propício para indicar os atributos da imobilidade, da eternidade e da atualidade concernentes ao ser divino. Atesta Tomás de Aquino: *Idem. Ibidem*: “Por causa de sua co-significação. Pois, este nome significa ser no presente (*Significat enim esse in praesenti*), o que convém ao máximo a Deus, cujo ser não conhece nem passado, nem futuro, como afirma Agostinho.” (O parêntese é nosso). Quando se trata, todavia, de se tentar expressar o “quomodo sit” da *Deidade*, então o nome, Deus, e mais ainda o *Tetragrama sagrado*, exprimem melhor inefabilidade deste mistério inaudito: *Idem. Ibidem*: “No entanto, quanto ao que se propõe significar, o nome *Deus* é mais apropriado, pois o que se propõe significar é a natureza divina. Mais próprio ainda é o Tetragrama, dado para significar a substância divina incomunicável (*ipsam Dei subsistantiam incommunicabilem*) e, se é lícito dizer, singular.” (O parêntese é nosso).

⁶⁴ GILSON. *Op. Cit.* p. 157: “Si pues tomamos uno a uno cada atributo preguntádonos si está en Dios, deberemos responder que no está, al menos como tal, y a título de realidad distinta (...); “Se, pois, tomamos um a um cada atributo divino, perguntando-nos se está em Deus, deberemos responder que não está, ao menos como tal, e a título de realidade distinta (...).” (A tradução é nossa).

⁶⁵ *Idem. Op. Cit.*: “(...) posto que não podemos conceber, de modo algum, uma essência que seja só um ato de existir, de nenhum modo podemos conceber o que Deus é, nem ainda com a ajuda de tais atributos.” (A tradução é nossa).

o que Deus é em si mesmo, seria o mesmo que trair, de forma patente, o seu pensamento e a sua intenção explícita com esta mesma doutrina. É o que conclui Gilson, a respeito da analogia: “Hacer decir a Santo Tomás que tenemos un conocimiento por lo menos imperfecto de lo que Dios es, significa traicionar su pensamiento, tal como él lo ha formulado repetidas veces”⁶⁶.

De fato, o Aquinate sempre foi contundente em dizer que, não somente não podemos ver a essência divina nesta vida⁶⁷, como, tampouco, podemos ter dela, no estado no qual nos encontramos, qualquer conhecimento positivo, seja ele perfeito ou mesmo imperfeito. Em verdade, de forma veemente e reiteradas vezes, afirmou ele que, de modo nenhum, podemos conhecer o que Deus é nesta vida, mas apenas o que Ele não é⁶⁸. Colige Etienne, com perfeição, as proposições do argumento:

Porque no solamente dijo que la visión de la esencia divina nos ha sido negada en esta vida, sino también declaro textualmente que “hay algo referente a Dios, totalmente desconocido para el hombre en esta vida, a saber, lo que Dios es”. Decir que *quid est Deus* es en cierto modo *omnino ignotum* para el hombre en esta vida, es presentar todo conocimiento, imperfecto o perfecto, de la esencia de Dios, como radicalmente inaccesible al hombre, en este mundo.⁶⁹

Ora bem, já no tempo de Santo Tomás alguns teólogos, sequiosos de textos que pudessem permitir-lhes adentrar num conhecimento mais positivo da essência divina, valiam-se do expediente fornecido pela perícopes de *Romanos*, na qual São Paulo afirmou que as perfeições invisíveis de Deus haviam-se tornado visíveis pelas suas criaturas. Entretanto, o texto paulino arrolado não se refere a um suposto conhecimento da essência divina em si mesma, como, se por meio das criaturas, pudessemos chegar a conhecer o que Deus é em si

⁶⁶ *Idem. Op. Cit.* pp. 157 e 158: “Fazer Santo Tomás dizer, que temos um conhecimento, pelo menos imperfeito, do que Deus é, significa trair seu pensamento, tal como ele o formulou repetidas vezes.” (A tradução é nossa).

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 12, 11, C: “O homem não pode ver a Deus em sua essência (*homo puro Deus videre per essentiam non potest*), a menos que deixe essa vida mortal (*nisi ab hac vita mortali separetur*). (...) Logo, que a alma seja elevada ao inteligível supremo (*supremum intelligibilem*), que é a essência divina (*quod est essentia divina*), isso não pode acontecer enquanto estivermos nesta vida mortal (*esse non potest quadiu hac mortali vita utitur*).” (Os parênteses são nossos).

⁶⁸ Neste sentido, vale a pena retornar a emblemática perícopes da *Contra os Gentios*: *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXX, 3 (278): “Com efeito, não podemos apreender de Deus o que é (*Non enim de Deo capere possumus quid est*), senão o que não é (*quid non est*) (...)”.

⁶⁹ GILSON. *Op. Cit.* p. 158: “Porque não somente disse que a visão da essência divina nos foi negada nesta vida, senão que também declarou, textualmente, que ‘há algo referente a Deus, totalmente desconhecido para o homem nesta vida, a saber, o que Deus é’. Dizer que *quid est Deus* é, de certo modo, *omnino ignotum* para o homem nesta vida, é apresentar todo conhecimento, imperfeito ou perfeito, da essência de Deus, como radicalmente inacessível ao homem, neste mundo.” (A tradução é nossa).

mesmo. Fosse esta a intenção do Apóstolo, ele teria que ter dito, não, as “perfeições invisíveis”, mas, sim, a perfeição de Deus, haja vista que Deus é uno e una também a sua essência, a qual contemplam somente Ele próprio e os celícolas. É o que afere Gilson, referindo-se ao texto de *Romanos*:

En primer lugar, si se tratara de un conocimiento del mismo Dios, San Pablo no diría *invisibilia*, sino *invisibile*, ya que Dios es uno, su esencia es una, como ven los bienaventurados, pero que nosotros no lo vemos.⁷⁰

Na verdade, o conhecimento de Deus que nos lega São Paulo aqui, é justamente aquele que se dá por meio do procedimento analógico. Ora, tal conhecimento se vale e se constrói através de uma pluralidade de conceitos, todos eles tomados das criaturas e que nos fornecem, por sua vez, um conhecimento das perfeições destas mesmas criaturas, a fim de que possamos, doravante, mediante juízos de existência, atribuí-las a Deus, no sentido de que dizemos que tais perfeições existem em Deus, embora de um modo que nos é vedado conhecer. Finalmente, tal conhecimento se funda, pois, na relação de causalidade, que liga irrefutavelmente todo efeito à sua causa. Portanto, como já vimos anteriormente, não pretende tal processo alcançar a essência divina em si mesma:

La palabra de San Pablo no invita en modo alguno a disminuir el rigor de la sentencia que nos prohíbe de conocer la esencia divina. Ni siquiera se trata aquí de tal conocimiento. El único que nos concede San Pablo, es el de los *invisibilia*, es decir de una pluralidad de puntos de vista sobre Dios, o de maneras concebirlo (*rationes*), que designamos con nombres tirados de sus efectos, y que atribuimos a Dios (...).⁷¹

Retomando uma vez mais aquilo que temos dito: em Deus, a essência se identifica com a substância e com o próprio existir divino. De tal forma que a essência divina é, pura e simplesmente, existir (*esse*). Ora, este “esse”, o qual chegamos a saber que existe por meio de

⁷⁰ *Idem. Ibidem*: “Em primeiro lugar, se se tratasse de um conhecimento do mesmo Deus, São Paulo não diria *invisibilia*, senão *invisibile*, já que Deus é uno, sua essência é una, como o veem os bem-aventurados, porém, como nós não o vemos.” (A tradução é nossa).

⁷¹ *Idem. Op. Cit.*: “A palavra de São Paulo não convida, de modo algum, a diminuir o rigor da sentença que nos proíbe conhecer a essência divina. Nem sequer se trata aqui de tal conhecimento. O único que nos concede São Paulo é o dos *invisibilia*, quer dizer, de uma pluralidade de pontos de vista sobre Deus, ou de maneiras de concebê-lo (*rationes*), que designamos com nomes tomados de seus efeitos, e que atribuimos a Deus (...)”. (A tradução é nossa).

um juízo, nós desconhecemos o que seja. Este é o postulado basilar e indeclinável de toda a teologia natural tomásica. É o que atesta o medievalista francês:

A menos de admitir que Santo Tomás haya incurrido en burda contradicción consigo mismo, debe, pues, suponerse que el conocimiento de Dios que nos concede, de ningún modo se refiere a su esencia, es decir a su *esse*.⁷²

Contudo, sabemos que todo o efeito preexiste em sua causa. Agora bem, como Deus é a causa de todas as coisas, deve-se dizer que as perfeições das criaturas – inclusive o “esse” de cada uma delas – enquanto efeitos de Deus, devem preexistir nEle, e isto torna as criaturas, de alguma maneira, semelhantes a Deus. Por isso, podemos atribuir-Lhe estas perfeições que encontramos nas criaturas, conquanto lembrando sempre que, o “quomodo” estas perfeições existem nEle é completamente diverso do “quomodo” existem nelas. E este “quomodo” segundo elas existem em Deus é precisamente o que forçosamente nos escapa. Portanto, não podemos transferir como presumíveis definições da essência divina, conceitos que servem apenas para designar a essência das criaturas. Ser-nos-á permitido e lícito apenas, através de juízos afirmativos, aplicar estes nomes a Deus, querendo com isto significar somente que as perfeições – enquanto tais – que eles expressam, realmente existem em Deus como em sua causa, mas de um modo cuja realização não temos como saber. Declina Gilson:

Todo efecto de Dios es análogo a su causa. El concepto que nos formemos de este efecto, no puede en ningún caso transformarse para nosotros en esse concepto de Dios que nos falta; pero podemos atribuir a Dios, mediante un juicio afirmativo, el nombre que designa la perfección correspondiente a dicho efecto.⁷³

Observe-se, ademais, que proceder assim, isto é, aplicando a Deus os nomes que são signos das perfeições que encontramos nas criaturas, não é tornar Deus semelhante às criaturas, nem cair em antropomorfismos; antes, ao contrário, é reconhecer que o efeito se assemelha à sua causa, porquanto procede dela. Por conseguinte, atribuir as perfeições das

⁷² *Idem. Op. Cit.* p. 159: “A menos que se admita que Santo Tomás haja incurrido em grosseira contradição consigo mesmo, deve, pois, supor-se, que o conhecimento de Deus que nos concede de nenhum modo se refere à sua essência, isto é, ao seu *esse*.” (A tradução é nossa).

⁷³ *Idem. Op. Cit.*: “Todo efeito de Deus é análogo à sua causa. O conceito que nós formamos deste efeito, não pode, em nenhum caso, transformar-se para nós, neste conceito de Deus que nos falta; porém, podemos atribuir a Deus, mediante um juízo afirmativo, o nome que designa a perfeição correspondente a dito efeito.” (A tradução é nossa).

criaturas a Deus, é dizer que as criaturas – enquanto efeitos – é que se assemelham a Deus, porque, antes de existirem nos efeitos, tais perfeições verdadeiramente preexistiam – e de forma mais excelente – em sua causa. Explica, pormenorizadamente, o próprio Santo Tomás de Aquino:

Ora, aquilo que está em Deus de modo perfeito (*in Deo perfecte est*) encontra-se nas criaturas por participação deficiente (*in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur*) (...). Assim sendo, as criaturas têm o que é próprio de Deus (*Et sic creatura habet quod Dei est: as criaturas possuem o que Deus é*), razão por que é correto dizer-se que elas são semelhantes a Deus. Não podemos, contudo, dizer o mesmo quanto ao que Deus tem em relação à criatura, tal como não se poderia convenientemente dizer, por exemplo, que o homem é semelhante à imagem, ao passo que é correto dizer-se que a imagem é semelhante ao homem. Pois bem, com muito menos propriedade se diz que Deus é semelhante à criatura, porque a assemelhação importa no movimento para a semelhança, e por isso compete a quem recebe de outro aquilo pelo que lhe é semelhante (*competit et quod ab alio accipit unde simile sit*). Ora, a criatura recebe de Deus o que a faz semelhante a ele (*Creatura autem accipit a Deo ei sit simillis*), e não vice-versa (*non autem e converso*). Logo, não é Deus que se assemelha à criatura, mas sim o contrário.⁷⁴

Além disso, como perquiriremos com maior minudência no tratado da criação, as criaturas representam, de forma variada e múltipla, o simplicíssimo e uno ser divino. Daí, inclusive, darmos vários nomes a Deus, embora com isto não pretendamos afetar a sua simplicidade. Com efeito, estes nomes não são, sem embargo, sinônimos, visto que cada um deles – sendo, de fato, um signo diverso de uma perfeição criada também distinta – representa também de forma diferente e parcial, o mesmo e uno ser divino. Explana Tomás de Aquino:

Ora, o nosso intelecto, conhecendo Deus pelas criaturas, forma, para entendê-lo, concepções proporcionadas às perfeições comunicadas por Deus às criaturas. Essas perfeições preexistem em Deus na unidade e simplicidade (*perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter*), porém, são recebidas na divisão e multiplicidade (*in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter*). Às perfeições das criaturas corresponde um único princípio simples (*diversis perfectionibus creaturarum unum simplex principium*), representado pelas muitas perfeições das criaturas de maneira variada e múltipla (*repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter*). Do mesmo modo, às concepções múltiplas e diversas de nosso intelecto

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. I, XXIX, 4 (273-274). (Os parênteses são nossos).

(*ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri*) corresponde algo uno totalmente simples (*respondet unum omnino simplex*), apreendido de modo imperfeito por meio dessas concepções (*huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum*). Segue-se que os nomes atribuídos a Deus, ainda que signifiquem uma única coisa (*significant unam rem, tamen*), não são sinônimos, porque a significam segundo razões múltiplas e diversas (*significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma*).⁷⁵

De fato, a multiplicidade destes nomes não nos faz incorrer no erro de comprometer a unicidade divina, visto que, embora as criaturas representem em graus diversos o ser divino, este mesmo ser simplicíssimo é tal que – dada a sua eminência – se presta a ser suscetível de inúmeras similitudes criadas⁷⁶, já que seria mesmo impossível, a uma só criatura, espelhar toda a beldade divina. Portanto, se, por um lado, jamais conseguiremos nesta vida expressar perfeitamente a deidade – conhecendo-a em si mesma e expressando-a, *ipso facto*, por um só nome⁷⁷ – por outro, é certo também que a expressamos de algum modo, ainda que mui imperfeitamente, ao lhe atribuímos os nomes que significam as perfeições que encontramos nas suas criaturas, que são os seus efeitos.⁷⁸ Diz o Aquinatense:

Deve-se dizer que faz parte da perfeita unidade de Deus (*perfectam Dei unitatem pertinet*) que o que se encontra nos outros em estado múltiplo e dividido (*quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis*) nele exista de modo simples e uno (*in ipso sunt simpliciter et unite*). E daí ocorre que Ele seja uno na realidade (*unus re et*), e múltiplo segundo a razão (*plures secundum rationem*), porque nosso intelecto o apreende

⁷⁵ *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 4, C. (Os parênteses são nossos).

⁷⁶ *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXV, 1 (300): “Por isso, o nosso intelecto não é falso ou inútil, por ter muitos conceitos referentes ao uno, já que o ser simples de Deus é tal, que certas coisas podem assemelhar-se-lhe de algum modo, por meio de formas múltiplas (...)”.

⁷⁷ Com efeito, afirma Santo Tomás: *Idem. Ibidem*. I, XXXII, 4 (282): “Porém, se pudéssemos ter intelecção de sua essência tal qual ela é, e encontrar um nome que lhe seja próprio, com tal único nome a expressaríamos.”

⁷⁸ Sem embargo, os nomes sacados das criaturas não expressam – e não podem expressar – a essência divina perfeitamente, porquanto, como diz Santo Tomás, nenhum dos efeitos de Deus pode igualar-se à virtude da essência divina, causa infinita: *Idem. Ibidem*. I, 12, 12, C: “Ora, a partir dos objetos sensíveis nosso intelecto não pode alcançar a visão da essência divina, porque as criaturas sensíveis são efeitos de Deus que não se igualam ao poder da causa.” Desta feita, como só podemos conhecer tal causa através dos seus efeitos, só podemos nomeá-la também de forma imperfeita e múltipla, posto que é somente desta maneira que tais efeitos a podem representar. De sorte que, por meio das criaturas, nunca atingiremos o que seja a essência divina em si mesma: *Idem. Ibidem*. I, 13, 2, C: “Portanto, os nomes alegados significam a substância divina, mas o fazem de modo imperfeito, como as criaturas o representam também de modo imperfeito.” No entanto, tais nomes não são também puramente equívocos. De fato, eles exprimem algo da essência divina; não, certamente, como esta seja em si mesma, mas sim como está representada, imperfeitamente, pelas criaturas. É o que patenteia Tomás: *Idem. Ibidem*. I, 13, 2, ad 2: “Portanto, deve-se dizer que se Damasceno diz que esses nomes não significam o que Deus é (*nomina significant quid est Deus*), é porque nenhum deles exprime perfeitamente o que Ele é (*nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte*). Cada um, no entanto, significa Deus imperfeitamente, assim como as criaturas o representam de modo também imperfeito (*sed unumquodque imperfecte eum significant, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant*).” (Os parênteses são nossos).

multiplamente (*intellectus noster ita multipliciter apprehendit*), assim como, também multiplamente as coisas o representam (*sicut res multipliciter ipsum repraesentant*).⁷⁹

Por conseguinte, embora os conceitos com os quais designamos a Deus tenham sempre que ser múltiplos – já que não podemos conhecer a Deus em sua essência una, nesta vida⁸⁰, mas tão-somente por meio de múltiplas representações das suas perfeições nas criaturas⁸¹ – o objeto que responde a todas estas predicacões perdura sempre sendo uno, a saber, a mesma simplicíssima divindade. É o que conclui Tomás:

Deve-se dizer que as razões múltiplas desses nomes não são inúteis e vazias, pois a todas corresponde uma realidade una e simples (*quia omnibus eis respondet unum quid simplex*), representada por elas de modo múltiplo e imperfeito (*per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum*).⁸²

4. A Analogia e o Juízo

A fim de melhor entendermos este procedimento, temos que voltar novamente a analisar a teoria do juízo. Com efeito, julgar consiste sempre em expressar uma unidade por meio de um ato complexo. Desta forma, cada um dos nossos juízos sobre Deus exprime a unidade do ser divino, por meio de uma composição verbal, que é da própria natureza do juízo. De fato, nos nossos juízos sobre Deus, cada um deles não faz senão afirmar a identidade de uma dada perfeição com o ser divino.⁸³

⁷⁹ *Idem. Ibidem.* I, 13, 4, ad 3. (Os parênteses são nossos).

⁸⁰ De fato, tal intelecção da essência divina é justamente o que nos é vedado nesta vida, conforme afirma o próprio Tomás: *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 1, C: “Ora, foi demonstrado acima que Deus, durante esta vida, não pode ser visto por nós em sua essência (...)”. E ainda: *Idem. Ibidem.* 13, 2, ad 3: “Deve-se dizer que não podemos nesta vida conhecer a essência divina como existente em si mesma; mas a conhecemos representada nas perfeições das criaturas.”

⁸¹ De fato, resta-nos somente nomeá-lo por meio das suas criaturas, seja remontando delas ao seu princípio e causa, seja removendo de Deus as imperfeições que sejam próprias delas; seja, finalmente, atribuindo a Deus, de uma forma mais eminente, as perfeições que encontramos nas criaturas. De toda forma, o conhecimento que de Deus logramos obter por meio das suas criaturas, e os nomes que derivam de tal conhecimento, sempre estarão bem aquém de exprimirem a essência divina como é em si mesma: *Idem. Ibidem.* I, 13, 1, C: “(...) mas nós o conhecemos a partir das criaturas segundo a relação de princípio, e pelo modo da excelência e da negação. Por conseguinte, podemos nomeá-lo a partir das criaturas, não porém a tal ponto que o nome que o significa exprima a essência divina tal como ela é (...)”.

⁸² *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 4, ad 2.

Sem embargo, é assim que o nosso entendimento trabalha, a saber, ele exprime a unidade copulando termos diversos. Desta maneira, a diversidade de termos – sujeito/predicado – devemos atribuí-la à forma de compreensão do nosso entendimento; enquanto que a unidade expressa intelectualmente pela composição de tal diversidade, atribuímo-la à coisa conhecida.⁸⁴ De modo que, quando se diz que Deus é bom ou que Deus é a própria bondade, quer-se com isso expressar – no caso de Deus, cuja essência se identifica com a sua substância e esta última com o seu existir (*ipsum esse*) – que a bondade é idêntica ao ser divino⁸⁵. A respeito das proposições que o nosso intelecto forma sobre Deus, arrola o próprio Tomás:

Por isso, propõe a unidade das coisas pela composição verbal (*rei unitatem proponit per compositionem verbalem*), o que caracteriza a identidade (*quae est identitatis nota*), quando diz *Deus é bom*, ou, *a bondade*. Efetivamente, se há diversidade na composição (*diversitas in compositione*), esta refere-se ao intelecto (*intellectum referatur*), e a unidade refere-se à coisa conhecida por ele (*unitas vero ad rem intellectam*).⁸⁶

Destarte, ao multiplicar os atributos divinos, é certo que não fazemos senão afirmar a mesma coisa com relação ao mesmo objeto em questão, já que tudo em Deus coincide com o seu próprio ser, qual seja, *Ato Puro de Existir*. Mas isto não é feito em vão, porquanto, se repetimos a mesma coisa no que toca ao objeto em questão, quanto a nós, isto é, quanto ao nosso entendimento, a multiplicidade destes juízos enriquece-nos, porque nos dá a conhecer, cada vez melhor, a augusta simplicidade e perfeição de Deus. Em outras palavras, se é pela diversidade dos termos, que compõem todo juízo, que conhecemos e afirmamos a unidade,

⁸³ GILSON. *Op. Cit.* p. 159: “Juzgar es siempre afirmar una unidad mediante un acto complejo. En los casos en que nuestros juicios se refieren a Dios, cada uno de ellos afirma la identidad de una cierta perfección con el mismo *esse* divino.”; “Julgar é sempre afirmar uma unidade mediante um ato complexo. Nos casos em que nossos juízos se referem a Deus, cada um deles afirma a identidade de uma certa perfeição com o mesmo *esse* divino.” (A tradução é nossa).

⁸⁴ E ainda: *Idem. Suma Teológica*. I, 13, 12, C: “Ora, a esta diversidade que é de razão, corresponde uma pluralidade do predicado e do sujeito; ao passo que o intelecto significa a identidade da coisa pela composição (*identitatem vero rei significat intellectus per ipsam compositionem*).” (O parêntese é nosso).

⁸⁵ Recorrendo ao supracitado exemplo, exemplifica Tomás: *Idem. Suma Contra os Gentios*. I, XXXVI, 1 (302): “(...) como quando se diz: Em Deus há bondade; também aqui vem designada alguma diversidade que compete ao intelecto, e alguma unidade que deve ser referida à coisa.” *A diversidade consiste nos termos distintos*, isto é, no *sujeito* Deus e no *predicado* “bom”, enquanto que a *unidade é expressa pela composição* destes mesmos dois termos, *copulados*, desta feita, pelo verbo “ser”. Ora bem, a *diversidade refere-se ao intelecto*, já a *unidade designa a coisa*.

⁸⁶ *Idem. Ibidem*. I, XXXVI, 1 (302). (Os parênteses são nossos).

então, quanto mais afirmarmos esta unidade com relação ao ser divino, multiplicando, pois, os juízos sobre ele, mais nos daremos conta desta mesma unicidade e simplicidade do ser divino.

Além do mais, como é só mediante as criaturas que podemos conhecê-lo – qual seja, a Deus – já que uma visão da sua essência nesta vida nos é totalmente inacessível, e como as criaturas o representam somente de forma múltipla e imperfeita, é claro que só podemos conhecê-lo cada vez melhor por meio de uma multiplicidade de juízos. É para o que acena o Aquinate:

Com efeito, assim como várias coisas assemelham-se, por meio de várias formas, a uma só realidade, que é Deus, *assim* também o nosso intelecto se lhe assemelha por meio de vários conceitos (*noster intellectus per diversas conceptiones ei aliquantulum similatur*), na medida em que é conduzido pelas múltiplas perfeições das criaturas ao conhecimento de Deus (*inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur*).⁸⁷

Por isso mesmo, portanto, no plano do juízo, é válido, de certa forma, pensar que, quando atribuímos uma perfeição a Deus, agregamos algo ao seu ser. É como se o predicado funcionasse mesmo, como uma forma, cujo substrato fosse o sujeito. Na verdade, este processo é mesmo inevitável, já que o juízo só consegue afirmar a identidade, mediante a diversidade que implica toda a composição. Não se trata, entretanto, de nos iludirmos, ou seja, como se crêssemos que a composição afetasse a identidade, no caso, a simplicidade divina.

Com efeito, é da natureza do próprio juízo saber que a *compositio* de termos diversos, tem, nele, a missão específica de expressar e significar a unidade real daqueles mesmos termos, na coisa conhecida. De forma que, embora o nosso intelecto entenda a identidade pela composição de termos diversos no juízo – sujeito/predicado – não ignora que tal diversidade, em virtude da própria composição, passa a indicar, no juízo, justamente a unidade destes nomes na coisa conhecida.⁸⁸ De maneira que, como diz Tomás, “(...) o intelecto não atribui às coisas entendidas o modo pelo qual as entende (...)”⁸⁹. Reitera ainda Tomás de Aquino:

⁸⁷ *Idem. Ibidem.* I, XXXV, 1 (300). (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 12, C: “Quanto a Deus, considerado em si mesmo, Ele é totalmente uno e simples; mas o nosso intelecto o conhece segundo diversos conceitos (*intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit*), pois não pode vê-lo em si mesmo como Ele é (*non potest ipsum ut in seipso est, videre*). (Os parênteses são nossos).

⁸⁸ *Idem. Ibidem.* I, 13, 12, C: “Assim, a pluralidade que é segundo a razão é representada pela diversidade do predicado e do sujeito (*pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti*), ao passo que a unidade é representada pela composição (*unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem*).” (Os parênteses são nossos).

⁸⁹ *Idem. Suma Contra os Gentios.* I, XXXVI, 1 (302): “(...) non intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis (...)”.

Conquanto o nosso intelecto chegue ao conhecimento de Deus por meio de conceitos diversos (*intellectus noster in Dei per diversas conceptiones devenit*), como foi dito no capítulo precedente, contudo, ele entende o correspondente a todos os conceitos como sendo absolutamente uno (*intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse*) (...).⁹⁰

Além disso, o que vale para um juízo individual vale para todos em conjunto. De sorte que – voltamos a insistir – à medida que se multiplicam os nossos juízos a respeito de Deus, cresce também em nós, concomitantemente e consoante a eles, a própria consciência da homérica simplicidade e unidade divina. De maneira que, ao conhecermos a Deus pelas coisas criadas, obrigatoriamente o conhecemos através de formas múltiplas, isto é, sob variados pontos de vista e mediante diversos conceitos, tomados, pois, das mais distintas criaturas, porquanto, como já havéramos assinalado, as criaturas imitam, também de forma parcial e distinta, o mesmo e único ser divino.

Por isso mesmo, nenhum destes nomes é sinônimo – conquanto sejam predicados a um único centro de atribuição, qual seja, a una e simplicíssima divindade – porquanto cada um deles representa a Deus, a partir da razão de uma determinada perfeição criada.⁹¹ Contudo – e aqui está o ponto que queremos repetir para ratificar – esta imensa multiplicidade de nomes que atribuímos a Deus não afeta a nossa compreensão da simplicidade divina; antes, a aperfeiçoa, pelos motivos já explanados, haja vista que permanecemos sempre conscientes de que todos estes atributos dizem respeito e são atribuídos a uma única e mesma realidade, e que a composição pertence apenas à operação do intelecto. De fato, como bem salienta o Aquinate, o nosso intelecto, com relação a Deus, “(...) embora conheça sob diversos conceitos, sabe, contudo, que a todas estas concepções corresponde de modo absoluto uma mesma e única realidade”⁹².

⁹⁰ *Idem. Ibidem.* (Os parênteses são nossos).

⁹¹ *Idem. Ibidem.* I, XXXV, 1 (300): “Ora, o nosso intelecto descobre, para atribuí-los a Deus, nomes variados, que correspondem a diversos conceitos. Dessa maneira, como não são atribuídos segundo a mesma razão, consta que tais nomes não são sinônimos, embora signifiquem uma realidade absolutamente una (*constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significant*) (...)”. (O parêntese é nosso).

⁹² *Idem. Suma Teológica.* I, 13, 12, C.

6. A Analogia como Síntese entre a Via Negativa e a Via Positiva

Uma vez tendo arrazoado o que seja o conhecimento analógico, esperamos ter deixado suficientemente claro, que ele não nos proporciona – e nem é este o seu objetivo – um conhecimento positivo, ainda que imperfeito, da essência divina em si mesma, quero dizer, um conhecimento conceitual da mesma. Dito isto, podemos acrescentar, então, não como apêndice, mas como um adendo fundamental, que o procedimento analógico, desde o ponto de vista do juízo e do existir, nos proporciona, sim, um conhecimento positivo de Deus, embora não da sua essência em si mesma, como se nos desse um conceito ou definição dela.

Perquiramos a razão destas afirmações. Há, pois, inegavelmente um aspecto negativo no conhecimento analógico, a saber, que as perfeições definidas e significadas nos nomes que damos a Deus, não existem tais quais em Deus. Porquanto, tais quais, nós as sacamos das criaturas, e, tais quais, elas existem nas criaturas. Por conseguinte, os nomes segundo os quais as designamos (as *perfeições*), exprimem o modo próprio pelo qual elas existem nas criaturas, qual seja, modo parcial e múltiplo.⁹³ Ora, elas não podem existir assim em Deus, que é simplicíssimo e uno. Desta forma, nem a vida, nem a inteligência ou a bondade, ou ainda qualquer outro atributo enquanto tal – ou seja, enquanto realidade distinta do ser divino – pode existir em Deus. Coloca Gilson:

Es exacto que, según Santo Tomás, ninguna de las formas definidas que cada uno de estos nombres significa existe en Dios (...). O sea que no puede decirse que la bondad, ni la fuerza como tal, ni la inteligencia como tal, existan como formas definidas en el ser divino.⁹⁴

⁹³ Por isso, em passagem emblemática da *Summae Theologiae*, Santo Tomás explica que os nomes que atribuímos a Deus, devem ser analisados sob dois aspectos, isto é, a coisa por eles significada e o modo como eles a significam. Se tomarmos a coisa por eles significada, ou seja, a perfeição enquanto tal, deve-se dizer que ela preexiste em Deus, antes que nas criaturas, visto que é de Deus que ela procede para as criaturas. E, por isso, ela deve ser por primeiro atribuída a Deus e só depois às criaturas. No entanto, se considerarmos o nome enquanto tal, ele aplica-se primeiro às criaturas, porquanto ele exprime as perfeições segundo o modo próprio pelo qual elas se realizam nas criaturas e não em Deus. E assim é, de fato, porque só conhecemos a Deus por meio das suas obras. Explana Tomás: *Idem. Ibidem.* I, 13, 6, C: “A partir daí, deve-se afirmar: se consideramos a coisa que o nome significa (*quantum ad rem significatam per nomen*), cada nome é dito por primeiro de Deus e não da criatura (*per prius dicuntur de Deo quam de creaturis*); porque as perfeições emanam de Deus para as criaturas (*quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant*). Mas se consideramos a imposição dos nomes, nomeamos por primeiro as criaturas por esses nomes; pois são elas que conhecemos em primeiro lugar (*quas prius cognoscimus*). Por isso, esses nomes significam segundo a maneira que é própria das criaturas (*modum significandi habent qui competit creaturis*), como já foi explicado.” (Os parênteses são nossos).

⁹⁴ GILSON. *Op. Cit.* p. 160: “É exato que, segundo Santo Tomás, nenhuma das formas definidas que cada um destes nomes significa, existe Deus (...). Ou seja, que não se pode dizer que a bondade como tal, nem a força como tal, nem a inteligência como tal, existam como formas definidas no ser divino (...).” (A tradução é nossa).

No entanto, não se pode dizer que Deus seja privado destas mesmas perfeições. Com efeito, elas existem em Deus, mas de um modo mui diverso do modo como existem nas criaturas. Em Deus, elas não são outra coisa, senão idênticas à própria substância divina que, por sua vez, é idêntica à sua essência que, por seu lado, é idêntica ao seu existir (*esse*). Neste sentido, afirma Etienne: “(...) pero sería igualmente inexacto decir que nada positivo afirmamos respecto de Dios, al afirmar que es bueno, justo o inteligente. Lo que afirmamos en cada uno de estos casos, es la substancia divina misma”⁹⁵.

De forma que, quando dizemos que Deus é bom, não dizemos apenas que Ele não é mau, ou que Ele é simplesmente causa da bondade. Afirmamos algo mais, afirmamos, isto sim, que o que chamamos de bondade nas criaturas, preexiste realmente e verdadeiramente em Deus, só que de uma forma supereminente que nos escapa. Portanto, não é que Deus seja bom, só porque seja causa da bondade das coisas; antes, ao contrário, Ele é a causa da bondade das coisas, porque, antes delas, Ele é bom. Arrola o Aquinate:

Então quando se diz: *Deus é bom*, isso não quer dizer: *Deus é causa de bondade*, ou, *Deus não é mau* (*Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus*); mas o sentido é: *o que chamamos bondade nas criaturas preexiste em Deus*, e de maneira superior (*quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore*). Portanto, daí não se segue que seja próprio de Deus ser bom por causar a bondade (*non sequitur quod Deus competat esse bonum inquantum causat bonitatem*); pelo contrário, porque é bom difunde a bondade nas coisas (*quia est bonus, bonitatem rebus diffundit*), segundo as palavras de Agostinho: “Porque Ele é bom, nós somos”⁹⁶.

⁹⁵ *Idem. Ibidem*: “(...) porém, seria igualmente inexacto dizer que nada positivo afirmamos a respeito de Deus, ao afirmar que é bom, justo ou inteligente. O que afirmamos em cada um destes casos, é a própria substância divina.” (A tradução é nossa).

⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I, 13, 2, C. (Os parênteses são nossos). Na verdade, o que Tomás quer salvaguardar com isto é a própria analogia, isto é, o fato de os nomes que atribuímos a Deus, a partir das suas criaturas, conquanto não sejam puramente equívocos, não são, tampouco, puramente unívocos. Sem embargo, os nomes que predicamos de Deus e das criaturas não são atribuídos a ambos segundo a mesma razão. Com efeito, se disséssemos que Deus é bom, apenas enquanto é causa da bondade, estaríamos com isso condicionando a bondade de Deus, ao fato mesmo de Ele ser criador. Ora, Deus é bom, independentemente de ser criador, ou melhor, é porque Ele é bom, que Ele pode ser criador, e não vice-versa. Ademais, restringindo a bondade de Deus ao aspecto causal, estaríamos com isso transferindo para Deus – causa incausada – uma modalidade que é própria das criaturas, ou seja, estaríamos como que afirmando que Deus é bom, somente enquanto é causa das criaturas. Destarte, isto acarretaria que as criaturas passariam a ser, de certa forma, a causa da bondade divina, o que repele a própria razão de causa primeira. Ademais, submetêríamos, com isto, um predicado do ser divino ao seu efeito, transformando-o, por conseguinte, de certo modo, também num efeito causado, e introduzindo, desta sorte, na causa primeira, uma complexidade que lhe repugna. Portanto, Deus é bom, não acidentalmente, como de fato o seria, se o fosse apenas enquanto causa da bondade das criaturas, mas, sim, essencialmente, quero dizer, enquanto é a própria bondade. Por conseguinte, quando se diz que Deus é bom, quer-se expressar não que Ele é bom somente enquanto cause a bondade, mas, sim, que a bondade preexiste nEle

Como a substância divina é idêntica à essência divina e esta, por sua vez, idêntica ao existir divino (*esse*), assim a bondade e todos os demais atributos se identificam com o próprio *Esse divino*. E, como desconhecemos este mesmo *Esse divino*, quer dizer, enquanto nos permanece oculto o que seja o existir para Deus, desconhecemos também, por consequência, o que seja ser bom para Deus, já que a bondade se identifica com o “esse” em Deus, e este, por seu turno, nos seja precisamente inacessível. É para o que aponta Gilson: “De hecho, no sabemos más sobre todas esas cosas, ya que todos estos nombres significan la sustancia divina, idéntica al *esse* de Dios, y desconocida por nosotros”⁹⁷.

Existe, portanto, um verdadeiro conhecimento positivo da natureza divina, mas este conhecimento não é conceitual – porquanto não apreende a essência divina – mas sim um conhecimento judicativo válido de existência. De fato, da mesma forma que a proposição “Deus existe” é verdadeira, conquanto não saibamos o que seja o existir para Deus, do mesmo modo, todas as demais proposições afirmativas a respeito das outras perfeições divinas o são, embora, de fato, não possamos saber, tampouco, o que seja a bondade, a vida ou a inteligência em Deus. Por conseguinte, a certeza da existência delas em Deus, via juízos de existência, de nenhum modo nos faz conhecer o que Ele é. É o declara Etienne:

Que sabemos de Dios? Indudablemente esto: que la proposición “Dios existe” es una proposición verdadera; pero no sabemos lo que para Dios es el existir (...) La situación es exactamente la misma cuando se trata de los atributos divinos. Luego de haber demostrado cuales són, seguiremos desconociendo lo que Dios es.⁹⁸

Não é que o conteúdo da essência destas perfeições mude quando as aplicamos a Deus, como se então elas deixassem de ser o que são, mas sim que tais perfeições, mesmo não mudando em seu conteúdo essencial, são elevadas ao infinito. E, *ipso facto*, tornam-se

de uma forma mais eminente, como todo efeito em sua causa. É o que afirma Santo Tomás: *Idem. Ibidem.* I, 13, 6, C: “Nesse caso, dizer, *Deus é bom*, nada mais seria do que dizer: *Deus é causa da bondade da criatura*. Assim, o nome *bom* atribuído a Deus comportaria em sua significação a bondade da criatura, de modo que seria atribuído por primeiro à criatura e não a Deus. Mas já foi demonstrado que esses nomes não são atribuídos a Deus apenas em sentido causal (*nomina non solum dicuntur de Deo causaliter*), mas também em sentido essencial (*sed etiam essencialiter*). Quando se diz: *Deus é bom*, ou *sábio*, significa não apenas que Deus é causa de sabedoria ou de bondade (*non solum significatur quod ipse site causa sapientiae vel bonitatis*), mas que nele a sabedoria e a bondade preexistem de maneira supereminente (*sed quod hace in eo eminentiae praeexistunt*).” (Os parênteses são nossos).

⁹⁷ GILSON. *Op. Cit.* p. 161: “De fato, não sabemos mais sobre todas essas coisas, já que todos estes nomes significam a substância divina, idêntica ao *esse* de Deus, e desconhecida para nós.” (A tradução é nossa).

⁹⁸ *Idem. Op. Cit.*: “Que sabemos de Deus? Indubitavelmente isto: que a proposição ‘Deus existe’ é uma proposição verdadeira; porém, não sabemos o que para Deus é o existir (...) A situação é exatamente a mesma quando se trata dos atributos divinos. Depois de haver demonstrado quais são, seguiremos desconhecendo o que Deus é.” (A tradução é nossa).

inatingíveis para nós, espíritos finitos. Portanto, o que muda, não são propriamente as perfeições, mas o modo como se realizam. Ora, parece ser nisto que consiste, precisamente, a inefabilidade da essência divina para nós nesta vida, a saber, no fato mesmo de não sabermos o “quomodo” tais perfeições se realizam em Deus. E, destarte, não temos como conhecer o que Deus seja em si mesmo. De fato, como diz Tomás:

(...) nosso intelecto não pode, nesta vida, conhecer a essência de Deus, como é em si mesma (*Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae*); mas, qualquer determinação a respeito do que conhece de Deus, fica em falta com respeito ao modo segundo o qual Deus é em si mesmo (*deficit a modo quo Deus in se est*).⁹⁹

⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 13, 11, C. (Os parênteses são nossos). Como já havíamos explicado, podemos considerar os nomes que predicamos a Deus de duas maneiras: primeira, quanto ao que significam; segunda, quanto ao modo como significam. No que toca ao primeiro aspecto, eles significam as perfeições enquanto tais e, neste sentido, exatamente, tais nomes pertencem mais propriamente a Deus do que às criaturas, tendo em vista que a perfeição de todas as coisas emana de Deus como de sua causa primeira. Porém, no que tange ao modo como tais nomes significam as ditas perfeições, eles se aplicam, primeiramente, à criatura que a Deus, porquanto eles dizem respeito, antes de tudo, ao modo próprio segundo dadas perfeições se realizam nas criaturas. Eis a análise feita pelo próprio Tomás: *Idem. Ibidem*: “Portanto, nos nomes que atribuímos a Deus há duas coisas a considerar: as perfeições significadas (*perfectiones ipsa significatas*), como a bondade, a vida etc., e o modo de significar (*modum significandi*). Quanto ao que significam (*quod significant*), esses nomes são próprios de Deus, mais ainda do que das criaturas (*proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis*), e se atribuem a Ele por primeiro. Mas quanto ao modo de significar (*modum significandi*), esses nomes não mais se se atribuem a Deus com propriedade (*non proprie dicuntur de Deo*), porque seu modo de significar (*modum significandi*) é próprio das criaturas (*qui creaturas competit*).” (Os parênteses são nossos). Por conseguinte, conhecemos que as perfeições que estes nomes significam (*quod significant*) existem em Deus, enquanto é o Criador de todas as coisas. Contudo, o que elas significam (*modum significandi*) em Deus, bem como o “quomodo” se realizam nEle – ou seja, o “como” se encontram no seio da simplicíssima deidade – nos permanece desconhecido.

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.

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.

_____. **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.